ZNAK

MIESIĘCZNIK

II TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL

Część II:

60

KRAKÓW

ROK XI CZERWIEC (6) 1959

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.
Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata od 1 stycznia 1959:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie . . .	zł 12.—	miesięcznie . . .	zł 16.80
kwartalnie . .	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie . . .	„ 72.—	półrocznie . . .	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Maszynopis otrzymano 2. VI. 1959 — Druk ukończono w lipcu 1959
Format A5 — Papier druk. sat. V kl. 61×86 60 g — Ark. druk. 9
Zam. 340 VI 1959 — Nakład 7.000+350 egz. — C-6

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XI — Nr 60 (6)

Czerwiec 1959
KRAKÓW

Ks. Bp KAROL WOJTYŁA

NATURA LUDZKA JAKO PODSTAWA FORMACJI ETYCZNEJ

I

Zapotrzebowanie na tematykę etyczną jest zawsze żywe u ludzi; chyba z całej tematyki filozoficznej właśnie ta dziedzina najbardziej pociąga [1]. Wiąże się z pojęciem etyki szereg problemów życiowych, praktycznych. Każdy zna te problemy jakoś z własnego doświadczenia, poza tym zna je z obserwacji, a ponieważ to są problemy równocześnie wewnętrzne, przez co mają swoją tajemniczość czy też intymność, a równocześnie problemy eksponowane, dramatyczne, dlatego człowiek chętnie skierowuje swoją refleksję w tamtą stronę. Trzeba jednak na samym początku powiedzieć, że są to dwie różne rzeczy: co innego mówić o moralności, nawet w sposób głęboki, inteligentny, wnikliwy, a co innego uprawiać etykę. Etyka jest częścią filozofii. To znaczy, że ma tę samą orientację co cała filozofia. Tę orientację filozofii określił Arystoteles widząc w niej taką wiedzę, która stara się każdy problem postawić i wyjaśnić w świetle najwyższych zasad.

Etyka posiada przy tym swoisty przedmiot. Żeby wskazać na ten przedmiot, najlepiej będzie wyjść od pytań, od których rozpoczyna się cała refleksja etyczna, tzn. refleksja filozoficzna w zakresie etyki. Są to dwa pytania: 1. Przez co człowiek i jego czyny są dobre, a przez co złe? 2. Co daje człowiekowi pełnię dobra, innymi słowy — szczęście? To te dwa pytania, które stawia sobie w jakiś sposób każdy człowiek. Filozof moralista zaczyna też od tych samych dwóch pytań, tylko że refleksje, które prowadzą go do odpowiedzi, snuje nie w sposób przednaukowy, ale w sposób filozoficzny

1. Dokonany przez Autora skrót wykładu wygłoszonego na II Tygodniu Filozoficznym KUL.

opierając je na tych metodach, którymi posługuje się filozofia. Etyka ma tę samą orientację, co cała filozofia. Stara się na oba podstawowe pytania odpowiedzieć w świetle najwyższych zasad. Jej właściwą funkcją nie jest jednak ustanawianie — lecz uzasadnienie norm. Etyka nie jest po to, żeby ferować wyroki w dziedzinie postępowania. Tak samo jak np. gramatyka nie jest po to, żeby ferować wyroki w dziedzinie języka. Etyka jest po to, aby uzasadniać normy, które same są czymś żywym, rzec można — czymś egzystencjalnym, które są związane z realnie istniejącym człowiekiem i społeczeństwem. Ich źródło znajduje się w prawie natury — nie jest to prawo pisane. Człowiek wierzący znajduje źródło norm etycznych w Objawieniu, które w zasadniczej mierze potwierdza prawo natury. Jest to przy tym źródło pisane.

II

Tytuł wykładu brzmi: Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej. Natura to tyle co istota danej rzeczy, wzięta jako podstawa jej działalności. Jeżeli bowiem realnie istniejący byt rozpatrujemy przy pełnym uwzględnieniu jego istoty, to wówczas musimy się zgodzić na to, że działanie tego bytu jest z jednej strony przedłużeniem jego istnienia (*operari sequitur esse*), a z drugiej strony, gdy chodzi o treść działania, to jest ona wykładnikiem czy też uzewnętrznieniem istoty tego bytu. A więc w działaniu są te same dwa aspekty co w bycie. Działanie jako działanie jest poniekąd przedłużeniem istnienia, kontynuacją istnienia. Działanie jako pewna treść, która w tym działaniu się realizuje, jest jakimś uzewnętrznieniem, wyrażeniem istoty tego bytu. I dlatego też kiedy mówimy np. „zwierzę działa", to znaczy to co innego, niż gdy mówimy: „człowiek działa". Zrozumiałe, bo u podstaw jednego i drugiego działania stoi inna natura. Ponieważ inna natura, więc i działanie inne. Inne jest to działanie w zakresie swojej treści, ale ponieważ istota jest ściśle sprzęgnięta z istnieniem, zatem działanie jako wyraz istnienia, jako jego kontynuacja, jest również inne. W etyce zajmujemy się czynami ludzkimi (*actus humani*). Nie interesują nas właściwie, chyba tylko ubocznie, wszystkie tzw. *actus hominis*, tzn. te działania, które mają pewne podobieństwo do działań zwierząt, ubocznie tylko interesują nas przejawy życia zmysłowego czy wegetatywnego człowieka.

Kiedy powiadamy, że człowiek jest istotą rozumną, to przez to samo stwierdzamy, że człowiek jest osobą. Człowiek z natury jest osobą. Boecjusz powiedział, że osoba jest jednostką natury rozum-

nej. Otóż tylko i wyłącznie taka natura może stanowić podstawę moralności. Natura rozumna i osoba, tj. jednostka natury rozumnej.

Co to znaczy „stanowić podstawę moralności"? Pojęcie moralności łączy się z dobrem i złem moralnym, z występowaniem dobra lub zła moralnego w danym przedmiocie, tj. w osobie. Osoba jest nie tylko podmiotem, w którym występuje dobro i zło moralne, ale ona sama jest przyczyną sprawczą tego dobra względnie zła. Ujmując rzecz w taki sposób, mówimy o osobie, czyli o jednostce natury rozumnej jako o podstawie faktu moralności, w pewnym sensie zjawiska moralności.

III

Dlaczego tylko osoba jest podmiotem moralności? Dlaczego tylko natura rozumna może stanowić podstawę moralności? Dlatego, że z osobą łączy się rozumność. Rozumność to nie jest tylko zdolność tworzenia pojęć ogólnych i wydawania sądów. To zdolność poznawania prawdy, to poniekąd naturalna relacja do prawdy. Między innymi to zdolność ujmowania prawdy o dobru i prawdy o dobrach. Dobro pozostaje zawsze w relacji do władz pożądawczych człowieka. Władze pożądawcze różnią się całkowicie od władz poznawczych. Pożądanie samo w sobie jest ślepe na prawdę. Nie istnieje dla niego, jako dla pożądania, relacja do prawdy. I wola jako władza pożądawcza nie posiada relacji do prawdy. Jakkolwiek jednak wola jako źródło pożądania jest ślepa na prawdę, to jest ona równocześnie podatna na nią, sposobna do niej. Św. Tomasz nazywa ją *appetitus rationalis,* tzn. taką władzą pożądawczą, która pozostaje w naturalnym, najściślejszym powiązaniu z rozumem i jego naturalną relacją do prawdy. I właśnie ten moment, że w człowieku tkwi *appetitus rationalis,* rozstrzyga z punktu widzenia strukturalnego o fakcie moralności. Istnieje bowiem dzięki temu możliwość podporządkowania stosunku do różnych dóbr prawdzie. Człowiek z natury jest rozumny, jest osobą, czyli jednostką natury rozumnej — i dlatego moralność w człowieku jest czymś naturalnym, czymś koniecznym. Musi on podporządkowywać prawdzie te różne dobra, w stosunku do których angażuje się działając. Podporządkowuje przeto prawdzie również samo swoje działanie. Moralność jest nieodzownym przymiotem czynów ludzkich (*actus humani*).

IV

Tak jak właściwością natury ludzkiej jest rozumność, tak też właściwością natury rozumnej jest wolność. Jedno i drugie stanowi symptom osobowości.

Wolność woli warunkuje moralność dzięki temu, że pozostaje w naturalnym związku z rozumnością. Rozumność to zdolność ujmowania prawdy, naturalna relacja do prawdy. Wolność woli pozostaje w naturalnym, ścisłym związku z tą relacją do prawdy, a wobec tego przed wolą otwiera się „konieczność" wybierania dobra prawdziwego lub nieprawdziwego. Wybór jest aktem woli z tej racji, że stanowi ona *appetitus rationalis*. Ponieważ zaś rozum (*ratio*) pozostaje w naturalnej relacji do prawdy, przeto problem prawdy wdziera się niejako w przedmiot wyboru. Kiedy przedmiotem czynu, czyli dobrowolnego działania woli, jest to dobro prawdziwe, wówczas czyn ludzki jest moralnie dobry. Kiedy przedmiotem świadomego i dobrowolnego aktu woli jest dobro nieprawdziwe, wówczas czyn ludzki staje się moralnie zły.

Ponieważ właściwościami natury ludzkiej i właściwościami każdej konkretnej osoby ludzkiej są rozumność i wolność, przeto w człowieku powstaje jak gdyby cały osobny rejon prawdy: prawda o dobru. I w tym rejonie mieści się też cała problematyka norm. Normy nie są, jak mniemał Kant, jakimiś apriorycznymi imperatywami. Treścią normy jest przede wszystkim prawda o dobru, zdanie stwierdzające: A jest dobre, B jest złe. To zdanie stwierdzające skierowane jest do woli, niejako zaadresowane do niej, chwyta się przeto jej naturalnej dynamiki i dlatego wywołuje rozkaz lub zakaz.

Formacja moralna człowieka to znaczy formacja przez dobro moralne. Człowiek jest formowany przez dobro moralne. I można powiedzieć paralelnie, że człowiek jest deformowany przez zło moralne. Formacja moralna ma jakiś wydźwięk przede wszystkim pozytywny, wiąże się z dobrem. Antytezą jest deformacja, przez zło moralne. Otóż mówiąc, że człowiek jest formowany przez dobro moralne, zakładamy jakąś szczególną właściwość całej osoby ludzkiej, a w szczególności woli. Żeby człowiek mógł być formowany przez dobro moralne, musi być jakoś zdolny do tego, podatny do takiej formacji i podatny również do takiej deformacji. A zatem musi posiadać osobliwą potencjalność, która taką formację i taką deformację warunkuje i umożliwia. I właśnie ta potencjalność przede wszystkim będzie przymiotem woli. Zdaje się, że o woli ludzkiej myślimy zbyt jednostronnie, kiedy widzimy w niej tylko władzę sprawczą (tak jak widział np. N. Ach i zbliżeni do niego psychologowie) — władzę, która jest inicjatorką działania. Fakty moralne, życie moralne człowieka, każą nam spojrzeć na wolę jeszcze trochę inaczej: nie jest to tylko władza sprawcza, władza, która inicjuje i wykonuje działanie, ale jest to również jakaś zdolność stawania się. Wolna wola to ta władza natury ludzkiej, konkretnej i jednost-

kowej, ta władza osoby, dzięki której staje się ona moralnie dobra lub zła.

To stawanie się, czy — jeżeli chcemy użyć wyrazu łacińskiego — to formowanie się czy też deformowanie się woli oraz osoby, realizuje się w jakiejś mierze przez każdy z osobna czyn ludzki, mający określoną wartość moralną: dobry lub zły. Ale przez każdy z osobna czyn wola staje się doraźnie, aktualnie tylko dobra czy zła. Może jednakże wola stawać się dobra lub zła nie tylko aktualnie: może się stawać taką habitualnie. Pewna wartość moralna, dobro moralne lub zło, może się w niej utrwalać; i tu wkraczamy na teren cnót i wad, teren, który w *Summie* św. Tomasza został objęty wielkim traktatem *De habitibus*. Dobro moralne i zło moralne może się w sposób trwały, habitualny, krystalizować w woli. Wola może się w sposób trwały formować i deformować. Formując się w sposób trwały nabywa pewnych cnót, deformując się nabywa wad.

Ks. Bp Karol Wojtyła

STEFAN ŚWIEŻAWSKI

PROBLEM FILOZOFICZNEJ TEORII CZŁOWIEKA

I

Wobec coraz szybszego i uwieńczonego olśniewającymi wynikami rozwoju i postępu nauk szczegółowych, zwłaszcza zaś matematyczno-przyrodniczych, wydaje się, że coraz wyraźniej traci rację bytu filozoficzna teoria człowieka: antropologia filozoficzna, cofając się z jednej strony przed naporem bujnego rozrostu przyrodoznawstwa, z drugiej zaś ustępując wobec uprawnień i perspektyw teologicznej wizji ludzkiej natury, jej zadań i przeznaczeń. Filozoficzna koncepcja człowieka dzieli los samej filozofii, która w oczach wielu przyrodników i osób pozostających w zasięgu promieniowania współczesnego przyrodoznawstwa jest już lub wkrótce będzie jedynie zabytkiem historycznym — a dla wierzących zdaje się nieraz być niepotrzebnym i komplikującym zawartość depozytu wiary dodatkiem, boć prawdy wiary dają i lepszą i pełniejszą odpowiedź na najbardziej dręczące pytania, dotyczące ludzkiego losu. Taka więc filozofia, która mówiłaby nam coś więcej o człowieku i jego naturze, a nie zadowalałaby się samą tylko analizą tragiczności i absurdu naszego losu, lub rozdarcia, osamotnienia i lęku człowieka wobec wrogiego mu wszechświata — jest dziś dla wielu współczesnych niepotrzebnym przeżytkiem, reliktem minionej już i przezwyciężonej przez naukę (— i wiarę! —) epoki metafizycznej w rozwoju duchowym ludzkości.

Jest więc chyba dość jasne, że racja bytu i charakter wypracowanej na gruncie filozofii teorii człowieka zależy całkowicie od poglądu na filozofię, a więc od tego, jak zapatrujemy się na samą filozofię i na jej miejsce wśród różnych odmian dostępnej nam wiedzy. I tak zupełnie konsekwentny jest każdy pozytywista, który odrzuca antropologię filozoficzną, bo zdaniem jego nie ma miejsca wśród dyscyplin filozoficznych na metafizykę. Filozoficzną teorią człowieka można by na gruncie pozytywizmu nazwać każdorazową

w rozwoju czasowym syntezę naszej empirycznej (a więc przyrodniczej!) wiedzy o człowieku. Dla ściślejszych zaś i bardziej jeszcze konsekwentnych w postawie pozytywistycznej umysłowości, filozofia nie jest nawet zdolna do zbudowania całościowej i zwartej syntezy wiedzy o człowieku, lecz dostarczać może i powinna założeń metodologicznych, koniecznych do przeprowadzania naprawdę „naukowych" badań człowieka, ujmowanego od strony rozmaitych nauk szczegółowych. W tym właśnie i tylko w tym miałaby się streszczać rola filozofii, będącej w tym ujęciu nie służebnicą teologii, lecz szczegółowych, pozytywnych nauk empirycznych.

Nie można się też dziwić, że żadnej filozoficznej koncepcji człowieka nie uznaje i nie wypracowuje współczesny materialista, nie tyle z racji swego filozoficznego, materialistycznego stanowiska, ile z powodu wyznawanych przez siebie zasad metodologicznych, które w swej istocie nie różnią się od metodologii wypracowanej przez pozytywizm i neopozytywizm. Dlatego też, jeżeli w klasycznym materializmie trudno byłoby nam doszukać się osobnej filozoficznej antropologii, gdyż człowiek nie jest tam niczym istotnie różnym od zwierzęcia, to w materializmach współczesnych na pierwszy plan wysuwa się argument metodologiczny, negujący zasadniczo możliwość filozoficznej teorii człowieka, a zarazem odmawiający wszelkiej racji bytu metafizyce, będącej rzekomo reliktem przebrzmiałej epoki i wielką pomyłką ludzkości. Zgodnie więc z założeniami materializmu ostatnie słowo na temat człowieka wypowiadają poszczególne nauki empiryczne, a nie filozofia. A więc w materialistycznej wizji rzeczywistości pogląd na to, czym jest człowiek, zarysowuje się nie w klasycznie rozumianej filozofii, lecz na przecięciu osiągnięć takich nauk, jak paleoantropologia, antropologia, biologia, zoologia, psychologia, psychiatria, prehistoria czyli archeologia, historia i inne jeszcze nauki, które od jakiejś strony zajmują się tym, co specyficznie ludzkie.

Gdybyśmy od materializmu, a zwłaszcza od neopozytywizmu, przeszli do tak blisko z nim spowinowaconego sceptycyzmu, to również i tym bardziej jeszcze staniemy na gruncie, który uniemożliwia wypracowanie jakiejkolwiek teorii ludzkiej natury i ludzkiego działania. Sceptyk (a sceptyków, względnie semi-sceptyków jest pośród nas więcej, niż myślimy!) stosuje tak surowe (najczęściej matematyczne) i przesadne (często graniczące z patologicznością!) zasady regulujące nasze poznawanie i reguły kierujące budową nauki, że szacunek wobec otaczającej nas zewsząd tajemnicy staje się w sceptycyzmie hamulcem usprawiedliwiającym bezruch, zamiast być punktem wyjścia dla zdumienia, tkwiącego u podstaw wszelkiego twórczego realizmu w filozofii. W ten sposób po-

stawa sceptyczna była i jest zawsze tym czynnikiem w rozwoju filozofii, który prowadzi prosto do coraz wyraźniej zaakcentowanego minimalizmu. Ograniczając dociekania filozoficzne do badań dotyczących naszej psychiki (np. u Hume'a) i paraliżując już tym samym możliwość pełnej teorii człowieka, prowadzi sceptycyzm z nieubłaganą konsekwencją przynajmniej do probabilizmu, który zastępując prawdę prawdopodobieństwem podcina korzenie wszelkiej obiektywnej wiedzy o rzeczywistości. A więc i na terenie antropologii filozoficznej posiew sceptycyzmu prowadzi do tego, że teoria (koncepcja, wizja) filozoficzna zostaje zastąpiona hipotezą (ściślej: hipotezą roboczą), przez co i od tej strony zaciera się wszelka ostra granica pomiędzy analizą przyrodniczą a doświadczeniem filozoficznym, dotyczącym tego zdumiewającego jestestwa, jakim jest człowiek.

Kant wypowiedział wielką prawdę, że to właśnie Hume zbudził go z dogmatycznej drzemki, bo przecież nie co innego, jak owo tak wyraźnie przez Hume'a sprecyzowane zadanie filozofii jako badania ludzkiego rozumu stało się punktem wyjścia dla całej kantowskiej i pokantowskiej filozofii krytycznej i idealistycznej XIX wieku. Minimalizm i sceptycyzm postawy Hume'owskiej zaważył na wszystkich niemal nurtach filozoficznych zeszłego stulecia. Stąd tak wielka trudność „przerzucenia mostów" pomiędzy filozofiami współczesnymi a nurtami filozofii klasycznej, które bądź co bądź, w większym lub mniejszym stopniu są różnymi odmianami filozofii bytu, podczas gdy filozofowanie, na którym zaciążyła mentalność Hume'a i Kanta (a przedtem jeszcze Descartesa i jego poprzedników!), nie jest zasadniczo filozofią bytu lecz filozofią jaźni lub idei. Można oczywiście stanąć na stanowisku, że dla wyrażenia tego co specyficznie ludzkie, dla charakterystyki człowieczeństwa wystarczą coraz to subtelniejsze i wnikliwsze opisy ludzkiego „ja" i jego przeżyć lub analizy naszych wytworów, wszelkiego rodzaju bytów intencjonalnych i ich istotowych struktur — ale nie można mieć złudzeń, by najwyższe nawet osiągnięcia filozofii jaźni lub idei mogły nam dostarczyć takiej teorii człowieka, która pokazywałaby go nam w całościowym i dogłębnym ujęciu jego natury, na tle całego *theatrum mundi,* wskazując zarazem na sens jego istnienia i na związki łączące go z innymi jestestwami, zaludniającymi wszechświat.

Nie chodzi zresztą o wielkie słowa, ale o to, że taka właśnie koncepcja człowieka jest nam potrzebna, i to nie tylko i nie tyle dla celów poza-poznawczych, ale właśnie domaga się jej nasze pragnienie poznania, nasze dążenie do obiektywnej prawdy. Już na podstawie tych kilku luźno wypowiedzianych uwag możemy

stwierdzić, że takiej całościowej i dogłębnej, w pełnym słowa znaczeniu filozoficznej teorii człowieka nie mogą dostarczyć ani nauki szczegółowe, ani filozofia materialistyczna lub pozytywistyczna, ani sceptycyzm, ani nawet filozofia idei lub filozofia jaźni. Tylko więc filozofia bytu, powiedzmy wyraźnie: metafizyka, jest tą podstawą, na której może się oprzeć antropologia filozoficzna. Chodzi tu o metafizykę w pełnym słowa tego znaczeniu, realistyczną, jak ktoś ją określił — o „metafizykę czystą" w przeciwieństwie do „indukcyjnej", a więc takiej, która wedle recepty pozytywistycznej twierdzenia swoje wywodzi z twierdzeń nauk szczegółowych. I wbrew temu, co się często twierdzi, dopiero tak pojęta metafizyka, zapuszczająca swe korzenie w doświadczenie zdrowego rozsądku, stanowi fundament dla takiej koncepcji człowieka, która z racji swego charakteru nawskroś filozoficznego byłaby naprawdę ukoronowaniem i wypełnieniem cząstkowych aspektów, uzyskanych na gruncie nauk szczegółowych, a zarazem byłaby z kolei podbudową dla teologii człowieka, która w świetle Objawienia poucza nas o naszej naturze i o roli, która przypadła nam w udziale w uniwersalnym planie Opatrzności, obejmującym całą rzeczywistość.

II

Zadaniem tych wstępnych uwag było wskazanie na ścisły związek, jaki zachodzi między filozofią bytu a filozoficzną antropologią. Jeżeli metafizyka jest tą jedynie właściwą glebą, z której wyrasta filozoficzna teoria człowieka, to wprost narzucającym się wnioskiem jest twierdzenie, że tyle może być filozoficznych koncepcji antropologicznych, ile wyróżnić możemy odmian i podstawowych typów metafizyki, pojętej jako filozofia bytu. Nie wchodząc w szczegółowe analizy i subtelne rozróżnienia, zastanówmy się tylko nad tym, jakie winniśmy wyróżnić zasadnicze nurty w filozofii bytu, nurty, które z kolei wyznaczą główne typy możliwych i rzeczywiście w dziejach myśli filozoficznej realizujących się filozoficznych teorii człowieka.

Najbardziej fundamentalnym, dychotomicznym podziałem w metafizyce jest rozróżnienie monistycznej i pluralistycznej koncepcji bytu. Monizm mniej lub bardziej konsekwentnie głosi i rozwija pogląd, że cała rzeczywistość, w której mieści się każdy z nas i wszystko, cokolwiek nas otacza, jest w ostatecznej analizie filozoficznej jednym bytem, którego wielość i różnorodność jest tylko pozorna, jest tylko następstwem niedoskonałości i powierzchowności naszego zmysłowego spostrzegania i opartych na nim analiz.

Wręcz przeciwne perspektywy roztacza przed nami realistyczny, bo darzący zasadniczym zaufaniem doznania zmysłowe pluralizm

metafizyczny, wyznający jako jedno z naczelnych swych stwierdzeń przeświadczenie o wielości, realnie wzajemnie się różniących i nie stapiających się w żadnej nadrzędnej rzeczywistości, zaludniających wszechświat bytów. Ta pluralistyczna wizja świata jest w korzeniach swych zgodna z wymogami zdrowego rozsądku, zaznaczającymi się w przednaukowej postawie poznawczej każdego zdrowego psychicznie człowieka. Ale niezmiernie subtelne i czasem trudne wprost do zauważenia u samego początku położenie akcentu w tej pluralistycznej wizji rzeczywistości na ten czy ów element w bycie decyduje o charakterze całej tej pluralistycznej metafizyki, budującej się na takiej lub innej koncepcji bytu. Chodzi tu o najgłębsze i najpowszechniejsze złożenie bytu z istoty i istnienia — i o to, który z tych elementów bytowych otrzyma w danej wizji rzeczywistości miejsce naczelne. Przy wysunięciu na czoło istoty — esencji (czasem aż z pominięciem istnienia!) stajemy na gruncie mniej lub bardziej skrajnego esencjalizmu, któremu przeciwstawia się nurt pluralistycznej filozofii bytu, operującej koncepcją bytu, w której bynajmniej nie pomija się istoty, tylko stwierdza się wyższość istnienia jako aktu istoty w tym samym sensie, w jakim akt jest doskonalszy od możności.

Rozróżniwszy w ten sposób zasadnicze kierunki filozofii bytu: monizm i pluralizm, w pluralizmie zaś uwzględniając z jednej strony nurt esencjalizmu, z drugiej zaś metafizykę posługującą się koncepcją bytu ujętego w aspekcie istnienia jako aktu istoty — trzeba sobie również uświadomić, że każda metafizyka, będąc jako teoria bytu z konieczności i teorią Boga: *scientia divina*, umieszcza w centrum swej wizji rzeczywistości odpowiednią koncepcję Boga. O tym się zwykle pamięta, ale nie wyciąga się wszystkich ważkich i daleko sięgających następstw — ponadto zaś nie widzi się i nie podkreśla dostatecznie głębokiej współzależności, jaka zachodzi pomiędzy teorią bytu a związaną z nią koncepcją Boga i człowieka. Antropologia filozoficzna nie jest przypadkowym wynikiem takiego czy innego wyboru i smaku, ale wiąże się głęboko z metafizyką, na której bazuje i której założenia wykorzystuje.

1

Jest więc przekonaniem dość powszechnie zakorzenionym u wszystkich, którzy choć trochę mieli do czynienia z filozofią i z jej historią, że najbardziej konsekwentną postacią monizmu filozoficznego jest panteizm. Skoro jest tylko jeden byt i jedna substancja i jest nią cały wszechświat sam w sobie znajdujący swą rację bytu, to ten jeden byt, substancja, świat jest zarazem Bogiem.

Czymże jest zgodnie z tym ujęciem rzeczywistości człowiek? Jest on cząstką tej substancji-Boga (cząstką życia-duszy świata, przenikającej kosmos u Platona, ognistej, boskiej *pneumy*, stanowiącej istotę rzeczywistości w stoicyzmie; zespoleniem atrybutów bożych myśli i rozciągłości wedle Spinozy) i jakby najwyższym i najdoskonalszym z dostępnych nam we wszechświecie przejawów i uosobień boskości. W różnych typach monizmu w rozmaity sposób wyjaśnia się zagadkę dualizmu ducha i materii, ale wbrew pozorom u podstaw najostrzej nawet zarysowanego dualizmu w teorii człowieka tkwi właśnie monistyczna i najczęściej panteistyczna koncepcja rzeczywistości.

Gdybyśmy dokładniej zanalizowali uwikłane w koncepcjach filozoficznych i zawarte w poglądach potocznych pojmowanie Boga, to doszlibyśmy chyba do przekonania, że na ogół, zwłaszcza w kręgach tzw. inteligencji, przeważa jakaś mglista, niedookreślona, a daleka zarazem od prostoty Boga osobowego koncepcja Bóstwa, bliska zaś niedopowiedzianemu i nieraz bardzo niekonsekwentnemu panteizmowi. Zwłaszcza zaznacza się ta skłonność do panteistycznego pojmowania Boga na odcinku powiązań teologii z antropologią, gdzie duszę ludzką nieraz pojmuje się jako „cząstkę" Boga, tlącą się jak ukryty w popiele materii nieśmiertelny płomyk. Tego rodzaju, bardziej niż nam się wydaje, rozpowszechnione poglądy wiodą wprost ku teozofii, antropozofii i innym współczesnym postaciom starożytnej Gnozy; stwarzają też podatne podłoże dla utrzymywania się, a nawet dla rozwoju tych doktryn.

Trudno wchodzić głębiej na teren szczegółowej dokumentacji historycznej przedłożonego stanu rzeczy. Wydaje się jednak, że istotnie panteistyczne, lub panteizujące tendencje w pojmowaniu Boga łączyły się zawsze ze skrajnie dualistyczną i ostatecznie spirytualistyczną teorią człowieka, pojmowanego jako uwięziony w okowach materii duch: cząstka lub przejaw Boga. Byłoby wdzięcznym i interesującym zadaniem śledzić te związki w dziejach filozoficznej i religijnej myśli ludzkości. Uczyńmy to w sposób najbardziej skrótowy i pobieżny.

Narzucają się tu przede wszystkim powiązania ewolucyjnego panteizmu z pojmowaniem człowieka jako przenoszącego się z jednego naczynia cielesnego w drugie w kręgu reinkarnacyjnym i trwającego ponad zniszczalnością materii jestestwa. Wskazuje na to wyraźnie blisko spokrewniony z pitagoreizmem tok metamorfoz, o którym wspomina Empedokles lub wywodząca się z orfizmu, a wrośnięta potem w platonizm doktryna o człowieku-duszy, uwięzionym w więzieniu lub w grobie ciała.

Trudno stwierdzić i określić, ile w tym wszystkim refleksji filozoficznej, ile reliktów czystej myśli religijnej, a ile domieszki magii i okultyzmu. Jest też sprawą wprost pasjonującą, aby bliżej zbadać i wyjaśnić związki, zachodzące pomiędzy nurtami myśli greckiej i analogicznymi kierunkami w filozoficzno-religjnym dorobku Indii. Ciekawe uwagi wypowiada na ten temat Tresmontant w swoim arykule pt. *Personalizm w Biblii i antypersonalizm w Upaniszadach* („Znak", Nr 50—51, głównie strony: 979—980), gdy przytacza *Māṇḍūkya-Kārikā,* III, 3: „Atman jest podobny do przestrzeni, a dusze do pustych przestrzeni w dzbanie; organizmy cielesne są niby dzbanami, i oto jest przykład stawania się. Gdy dzban zostanie rozbity, przestrzeń, która w nim była, zostanie wchłonięta w całość przestrzeni. Podobnie dusze indywidualne zostaną wchłonięte w atman". A potem powiada: „Ciała przyrównuje się do dzbanów, ale także do fortec: ,W tej fortecy Brahmy, jaką jest ciało...' (*Chandogya-Upaniṣād,* VIII,1). Odnajdujemy tu myśli ciała-,więzienia' i ,grobu', występującą później u orfików, u Platona i u Plotyna".

Jest już rzeczą niewątpliwą, że najgroźniejszy wróg chrześcijaństwa po dzień dzisiejszy, jakim jest wciąż odradzająca się Gnoza, zasilająca w starożytności przede wszystkim manicheizm, ale również i Islam i wiele coraz to pojawiających się aż po średniowiecze i czasy nowożytne herezji, czerpała pełną garścią z tych nurtów myśli indyjskiej, które reprezentowały zarówno panteizujący monizm w teorii bytu i Boga, jak i skrajnie dualistyczny spirytualizm w koncepcji człowieka. Słusznie porównuje Tresmontant do wypowiedzi gnostyckich zdanie, które przytacza z *Maitry-Upaniṣād* (I, 3): „Po cóż zadowalać swe pragnienia w tym ciele bez substancji, cuchnącym zbiorowisku kości, skóry, mięśni, szpiku, mięsa, spermy, krwi, śluzu, łez, ropy, ekskrementów, uryny, żółci, flegmy. W tym ciele poddanym pożądaniom, gniewowi, chciwości, trwodze, zazdrości... głodowi, pragnieniu, starości, śmierci, chorobie i nędzy wszelakiej, po cóż zadowalać pożądania?" Wiadomo, że od samego początku musiała myśl chrześcijańska bronić godności materii i ciała, a przez to samo przeciwstawiać się fałszywemu spirytualizmowi, w którym Bóg i duch ludzki zlewają się w monistycznie pojętym bycie.

Może za mało zwraca się na to uwagę, że dominujący przez tyle wieków (a może i stale przez całą późną starożytność, średniowiecze i klasyczną nowożytność) nurt neoplatoński jest zasadniczo emanacyjnym monizmem i panteizmem, z którym związana jest swoista antropologia, obniżająca wartość ciała i natury ludzkiej, a przesadnie akcentująca przeciwstawiającego się materii ducha. Myśl chrześcijańska, znajdując w neoplatonizmie wiele elementów

bliskich sobie i sprzymierzeńczych, musiała jednak ustawicznie przeciwstawiać się zarówno wciąż przejawiającej się panteistycznej koncepcji Bóstwa, jak i antropologii, wpadającej w gnostycko-manichejskie wrogie przeciwstawienie ciała i duszy. Wspaniałe owoce wydał ten wysiłek wielowiekowy, zmierzający do łagodzenia przerostów platońskich i neoplatońskich, dominujących w myśli filozoficzno-teologicznej całego średniowiecza. Byłoby ciekawym i wdzięcznym zadaniem wydobyć na jaw wszystkie te wysiłki, nieraz genialne i niezwykle twórcze — i pokazać zarazem, ile w nich było obrony pełnej osobowości ludzkiej i ile troski, by religijna i filozoficzna koncepcja Boga-Osoby nie ześlizgiwała się na bezdroża bezosobowości, a więc panteizmu i monizmu.

Wiemy już dzisiaj na podstawie coraz to wnikliwszych badań historycznych, jak głęboko zapuścił swe korzenie ów nurt neoplatoński w myśli europejskiej, zasilonej jeszcze w wiekach średnich potężnymi dopływami myśli arabskiej i żydowskiej, znajdujących się również pod zasięgiem wpływów neoplatońskich. Na terenie problematyki filozoficznej tłumaczyło się to faktem, że bardzo trudno było się utrzymać na powierzchni filozofii, wyraźnie i zdecydowanie odcinającej się od tendencji monistycznych. W późnym średniowieczu pojawienie się nieznanych do tej pory tekstów neoplatońskich wzmocniło jeszcze bardziej te nurty, które, jak np. albertyzm, i tak przesiąknięte były neoplatonizmem. Przyczyniło się to wszystko do takiego wzmożenia aprioryzmu filozoficznego i do odejścia od wymogów zdrowego rozsądku, że w myśli metafizycznej do późnego średniowiecza, poprzez Suareza i Descartesa, przygotowuje się grunt dla najbardziej może konsekwentnego systemu monistycznego, jakim była panteistyczna filozofia Spinozy. Nie wolno nam jednak zapominać, że pozycje Spinozy, z pewnością nie czyniąc tego świadomie, przygotował Descartes, którego filozofia domagała się wprost na odcinku koncepcji Boga wyciągnięcia wniosków monistycznych (poprzez teorię substancji), a w antropologii filozoficznej już w samym kartezjanizmie głosiła wyraźny dualizm duszy — rzeczy myślącej i ciała — mechanistycznie pojętej rzeczy rozciągłej. Raz jeszcze zarysował się związek pomiędzy monizmem a dualizmem w teorii człowieka. Dualizm myśli i rozciągłości w kartezjańskiej teorii człoweka przeobraża się u Spinozy w atrybuty jedynej, boskiej substancji o niezliczonych atrybutach, z których dwa: właśnie myśl i rozciągłość są nam znane i one to w przedziwnym paralelizmie zespalają się w człowieku. W monizmie spinozjańskim, mimo zjednoczenia w substancji bożej, podobnie jak w neoplatonizmie duch ostro przeciwstawia się materii.

2

Nieustannie staje przed umysłem ludzkim monizm filozoficzny jako próba ostatecznego rozwiązania zagadki wszechrzeczy, kusząc rzekomą prostotą dawanej szukającemu umysłowi odpowiedzi. Utrzymując żywą świadomość realizmu bytu dążymy nieraz z równą żywością do tego, by wykreślić z otaczającego nas świata boleśnie narzucającą się nam prawdziwość cierpienia i przemijania i dlatego chętnie uznajemy pełną rzeczywistość Absolutu i naszej duszy jako jego cząstki czy przejawu, natomiast wszelką wielorakość, zmienność i cielesność interpretujemy jako złudzenie; myśli Plotyna spotykają się tu z indyjską *Maya* — złudzenie (por. przytoczony art. Tresmontanta, s. 978). Dlatego też mimo ustawicznych i mocnych nawoływań zdrowego rozsądku pokusa monizmu ustawicznie zagraża umysłowi ludzkiemu i jest na terenie metafizyki rozwiązaniem łatwiejszym od pluralizmu.

Stąd to poza głosem zdrowego rozsądku, nawołującego całą mocą przednaukowego i narzucającego się z całą oczywistością doświadczenia, trzeba wciąż nowych i coraz to silniejszych impulsów, skłaniających nas do przyjęcia pluralizmu jako definitywnej postawy metafizycznej. Pobudzają nas w tym kierunku nauki szczegółowe, zarówno przyrodnicze jak i humanistyczne, które utrzymują przekazaną im przez przednaukowe doświadczenie zdrowego rozsądku reakcję pluralistyczną na nacierającą na nas zewsząd rzeczywistość. Poza naukami, ich osiągnięciami i odkryciami, niezmiernie cenną rolę czynnika pobudzającego, zapładniającego i ostrzegawczego spełnia na tym odcinku Objawienie. Mówi ono nie tylko o Bogu, o Jego naturze i o Jego stosunku do świata, ale również i o stworzeniach, a zwłaszcza o człowieku. Mimo jednak cały realizm i pluralizm, narzucający się nam poprzez zdobycze nauki, i dzięki temu olbrzymiemu „Memento", jakim jest dla ludzkości Objawienie, sprawą trudną i oporną na gruncie refleksji filozoficznej jest nie tylko przyjęcie i zrozumienie Boga-Osoby, realnie różnego od stworzonego przez Niego świata, ale również i natury oraz osobowości człowieka, a nawet realnej wielości i rónorodności bytów. Przy głębszym zastanowieniu pełna i konsekwentna postawa realistyczna musi prowadzić do pluralizmu w ontologii, a dalej do przyjęcia Boga osobowego i do koncepcji człowieka rozumianego inaczej niż cząstka Bóstwa zatopiona w absurdalnej i wrogiej materii — ale droga realizmu jest chyba tą wąską i trudną ścieżką w filozofii i łatwo zatrzymać się na niej w połowie drogi. Dzieje filozofii pokazują nam, jak ten wysiłek realistyczny w filozofii dokonywał się opornie i powoli w metafizyce, jak pluralizm i jego następstwa

w porządku istoty dalekie są jeszcze od tego samego pluralizmu, rozpatrywanego jako wielość istot istniejących wraz z jej konsekwencjami odnośnie Boga i bytów stworzonych.

a

Platońskiej i neoplatońsko-manichejskiej koncepcji człowieka przeciwstawia się zwykle — i słusznie — antropologię filozoficzną, zainicjowaną przez Arystotelesa, a rozwiniętą w arystotelizmie. Obie te antropologie głęboko się różnią, ale za mało zdajemy sobie sprawę z tego, że pierwsza jest owocem monizmu (co staraliśmy się choć pobieżnie pokazać), druga zaś wywodzi się z pluralizmu ontycznego i opiera się na korekturze platonizmu, przeprowadzonej z pozycji realizmu. W ujęciu Arystotelesowym człowiek jest z całą stanowczością i precyzją rozważany jako odrębny i samoistny byt, a przede wszystkim, zgodnie z fundamentalnym w metafizyce Arystotelesa rozróżnieniem możności i aktu, jest zwartą jednością i monolitem jako jeden byt najściślej zespolony z materii-możności i z formy-aktu. Element więc umysłowy, duchowy w człowieku nie jest tu pojmowany jako uwięziona w okowach materii cząstka Bóstwa, lecz jako forma ludzkiego ciała.

Mimo to wszystko jednak problem tajemniczego, boskiego i duchowego ludzkiego umysłu (νοῦς) pozostaje w całej antropologii filozoficznej Arystotelesa tematem centralnym i najsilniej podsycającym domyślność następców i komentatorów. Gdy ów niematerialny i sam w sobie niezależny od ciała umysł, czyli rozumna dusza ludzka, traci przez śmierć swe zespolenie z ciałem-materią, stanowiącym czynnik jednostkujący, to na gruncie czystego arystotelizmu (chyba dość wiernie, w głównych przynajmniej zarysach, wyłożonego i zinterpretowanego przez Awerroesa) znika wystarczająca podstawa, dzięki której mogłaby się utrzymać jednostkowa samoistność i nieśmiertelność oddzielonej od ciała duszy ludzkiej. Ludzkiemu umysłowi, duszy rozumnej grozi więc w perspektywie arystotelesowskiej wizji rzeczywistości rozpłynięcie się w bezosobowym świecie ducha; zamiast jednostkowej nieśmiertelności każdej poszczególnej ludzkiej duszy roztacza artystotelizm tak rozumiany, widnokręgi często dziś nawet wyznawanej nieśmiertelności ogólnej i bezimiennej, nieśmiertelności ducha ludzkiego i myśli ludzkiej, ludzkości, a nie człowieka.

Sam więc Arystoteles, a wraz z nim i wierni jego następcy, którzy chcieli go tylko zrozumieć i wyjaśnić, a nie rozwinąć i uzupełnić, stanęli właśnie w połowie drogi prawdziwego realizmu i pluralizmu filozoficznego. Nie znalazł Arystoteles tego, czego sam może

i usilnie szukał, mianowicie wystarczająco mocnego od strony wymogów rzetelnej metafizyki fundamentu, na którym mogłaby się oprzeć samoistność trwałej jako forma, ale bytującej już bez ciała duszy ludzkiej. Być może, że brak było Arystotelesowi impulsów płynących ze strony prawd wiary, zwłaszcza zaś tak bardzo „realistycznych" dogmatów chrześcijaństwa, jak Wcielenie i powszechne zmartwychwstanie ciał, by posunąć jeszcze o krok dalej tak wspaniałą w jej realizmie i prostocie wypracowaną przez siebie teorię możności i aktu i za akt najwyższy w bycie uznać istnienie aktualizujące istotę.

W rozwoju dziejowym metafizyki, którego etapy liczą się na stulecia, krok ten został postawiony przez kogoś innego w wiele wieków po Arystotelesie — i zaważył zasadniczo nie tylko na samej koncepcji bytu, ale dostarczył właściwego podłoża zarówno dla teorii filozoficznej Boga jak i dla tego, czego nie dostawało arystotelesowskiej antropologii filozoficznej. Wielkością pozycji arystotelesowskiej zostanie na zawsze jego pluralizm i realizm w pojmowaniu człowieka, wyrażający się przede wszystkim w monolitycznym ujęciu natury ludzkiej, w której duch i materia nie są elementami przeciwstawnymi, a zarazem sprowadzalnymi do siebie dopiero w monistycznie i panteistycznie rozumianym jedynym i powszechnym bycie, lecz mają się do siebie jak zespalające się w doskonałą jedność w każdym poszczególnym jestestwie akt i możność.

b

Badania źródłowe, merytoryczne i historyczne, upoważniają nas już dzisiaj do wprowadzenia poważnej poprawki w przedstawianiu roli, jaka w rozwoju filozofii w ogóle, a filozofii bytu w szczególności przypadła w udziale św. Tomaszowi z Akwinu. Filozoficzna wizja rzeczywistości, która tkwi u podstaw całej filozoficzno-teologicznej syntezy Tomaszowej, nie jest tylko powtórzeniem w innym języku i kontekście metafizycznych osiągnięć Arystotelesa, nie jest, jak to się popularnie mówi, „ochrzczeniem Arystotelesa" w tym sensie, że nie zmieniona i nie rozwinięta, a co gorzej jeszcze zniekształcona filozofia arystotelesowska miałaby zostać przystosowana przez Tomasza (nieraz na siłę!) do potrzeb teologii chrześcijańskiej. Dziś jawi się nam Tomasz z Akwinu coraz wyraźniej jako wielkiej miary geniusz metafizyczny, jako umysł głęboko twórczy, a nie tylko i nie tyle jako pedagog, syntetyk i klasyfikator dorobku poprzedników. Właśnie przez św. Tomasza, niewątpliwie dzięki współdziałaniu innych wielkich metafizyków greckich, arabskich i chrześcijańskich,

został zrealizowany drugi po Arystotelesie wielki etap w rozwoju filozofii bytu, w którym stosowana właściwie dotychczas tylko na terenie hylemorfizmu (zespolenie jestestw z materii i z formy) teoria możności i aktu, znajduje dopiero teraz w pełni uniwersalne i transcendentalne zastosowanie w powszechnym złożeniu wszystkich bytów stworzonych z istoty i z realnie od niej różnego i będącego jej aktem istnienia.

Staraliśmy się dość wyraźnie podkreślić na początku tych rozważań, jak głęboka i konieczna zależność zachodzi pomiędzy antropologią filozoficzną a metafizyką, na której podłożu rozrasta się dana filozoficzna teoria człowieka. Każde najmniejsze nawet poszerzenie perspektyw w ontologicznej wizji rzeczywistości, a więc w samej koncepcji bytu, musi pociągać za sobą wielkie i daleko sięgające następstwa w tych wszystkich działach filozofii, których korzenie bezpośrednio dotykają tej właśnie koncepcji bytu. Nie opracowano jeszcze dostatecznie tych najistotniejszych związków i uzależnień koncepcji człowieka od samych podstaw ontologii. Jest tu wiele do zrobienia zarówno w samej filozofii jak i w jej historii. O wiele dalej posunięto się pod tym względem na odcinku koncepcji Boga, która w rozwiniętej metafizyce, wychodzącej od teorii możności i aktu, nie jest przedmiotem jakiejś osobnej i jakby autonomicznej dyscypliny filozoficznej (teodycei), lecz stanowi samo sedno problematyki metafizycznej.

W świetle tej wizji rzeczywistości, w której wszystko, co zaludnia wszechświat, ujęte jest od strony istnienia jako ostatecznego wykończenia bytu i najwyższej jego doskonałości, zmienia się więc i wypełnia zarysowana w swych głównych liniach już u Arystotelesa wyrosła z pluralizmu metafizycznego realistyczna i „holistyczna" (ὅλος — zupełny, cały) teoria człowieka. Tak bowiem jak zachodzi głęboka różnica pomiędzy pluralizmem, który zatrzymał się w połowie drogi i rozważa wprawdzie rzeczywistą wielość bytów, ale w ich analizie nie wykracza poza światła padające wyłącznie tylko z tak lub inaczej naświetlanego porządku istotowego, a pluralizmem uwzględniającym łącznie z porządkiem istotowym wiążący się z nim ściśle jak akt z możnością porządek istnienia — podobnie muszą się różnić wzajemnie antropologie, z których jedna nie wykracza poza krąg esencjalizmu, druga zaś buduje się na założeniach takiego pluralizmu, w którym wielość bytów to mnogość istot realnie istniejących, a nie tylko logicznie możliwych.

W pełnym słowa tego znaczeniu racją wszelkiego bytu w metafizyce św. Tomasza jest Bóg, pojmowany jednak z gruntu inaczej niż panteistycznie rozumiane Bóstwo w monizmie. Nie jest też wystarczające dla Tomasza w porządku filozoficznym określenie Boga jako

pełni wszelkiej doskonałości, jako celowej i wzorczej przyczyny, a nawet jako przyczyny sprawczej, jeżeli te wszystkie przymioty nie nabiorą niejako mocy i swoistego znaczenia z racji najważniejszej i najwyższej z doskonałości, jaką jest istnienie. Ono dopiero wyraża w granicach naszych możliwości w sposób dogłębny to, co najistotniejsze w Bogu i dlatego najwłaściwszym nazwaniem Boga jest wedle św. Tomasza *ipsum esse subsistens* — samoistne istnienie, a więc byt samoistny, konkretny choć nieskończony, którego istotą jest istnienie. Takie określenie Boga jest nie tylko spotkaniem się najgłębszej refleksji metafizycznej z Objawieniem, które powiada nam, że imieniem, którym Bóg nazwał sam siebie jest „Ten, który jest" — ale zarazem stanowi ono wyraz pojmowania Boga nie jako idei czy nieokreślonej mocy, ale jako Osoby, gdyż Bóg w tej koncepcji Tomaszowej jest istnieniem uosobionym, jest Osobą (*subsistens*), której istota utożsamia się z istnieniem.

Tego rodzaju teologia naturalna, *Scientia divina*, pojmowana jako samo serce metafizyki i jako najwyższe osiągnięcie ludzkiego intelektu, oddającego się czysto przyrodzonej refleksji filozoficznej — ma głębokie powiązania z filozoficzną koncepcją człowieka. Rzućmy na te powiązania choć bardzo pobieżne spojrzenie.

Oto w tym istnieniu, którym jest sam Bóg, uczestniczą (partycypują) w sposób analogiczny wszystkie inne, nie będące Bogiem, a więc stworzone byty. Analogiczność nie dotyczy tu tylko niezmierzonej rozmaitości istot, ale również i przede wszystkim istnienia. Tylko w Bogu to istnienie jest samoistne i konieczne, a we wszystkich innych jestestwach udzielone przez Boga i od Niego uzależnione. Pośród całej mnogości istniejących w zależności od Boga bytów są i takie, które przy całej swej radykalnej zależności w istnieniu od Boga są jednak samoistne, nie będąc niezniszczalne w sposób absolutny, mają naturę niezniszczalną i raz zaistniawszy nie przestają istnieć. Takimi są jestestwa duchowe: duch czysty — anioł, i duch związany z materią — człowiek; osoby stworzone, w których istota różni się od istnienia.

Dotykamy tu punktu wyjściowego nowej w stosunku do arystotelizmu ontologii pluralistycznej i jej założeń, wykorzystywanych przez filozoficzną teorię człowieka. Wielość bytów jest tu przede wszystkim mnogością analogicznych wobec Boga i uczestniczących w Nim istnień, które są oczywiście istnieniami takich lub innych, samoistnych lub niesamoistnych istot. Bóg będąc czystym, uosobionym i samoistnym istnieniem, a nie tylko arystotelesowską myślą myśli, z miłości („Bóg jest miłością") udziela istnienia wszystkim bytom poza Nim. Udziela tego istnienia nie w jednoznaczny, identyczny sposób, lecz analogicznie, ze szczególnym niejako uprzywi-

lejowaniem jestestwom, będącym osobami. Ta realistyczna, pluralistyczna, egzystencjalna i personalistyczna ontologia pozwoliła Tomaszowi znaleźć odpowiedź na te punkty w koncepcji Boga i człowieka, które w arystotelizmie pozostały wiecznie pobudzającymi i otwartymi znakami zapytania. Zastanówmy się pokrótce nad najważniejszymi uzupełnieniami, które filozoficzna wizja Tomaszowa wniosła na teren koncepcji człowieka zarówno w płaszczyźnie istoty jak i istnienia.

Udało się więc najpierw św. Tomaszowi rozwiązać tę kapitalną trudność odnośnie do natury ludzkiej, która w filozofii Arystotelesa została bez odpowiedzi, a dotyczyła trwania, indywidualności i osobowości duszy ludzkiej po śmierci. Śmierć będąc rozdarciem naturalnego zespolenia duszy-formy z ciałem-materią powoduje, że trwały z natury umysł ludzki traci przez śmierć związek z zasadą jednostkowienia, jaką w filozofii arystotelesowskiej jest materia. Narzuca się stąd prosty wniosek, że umysł nasz, czyli dusza rozumna, jako forma może bytować tylko jako jedna, wspólna wszystkim ludziom forma, nie zaś jako dusza indywidualna. Tomasz widział w tej interpretacji koncepcji arystotelesowskiej ranę zadaną zwartości osoby ludzkiej i pełni ludzkiej natury. Dusza ludzka wedle św. Tomasza, stworzona przez Boga, jest z istoty swej każda różna, dzięki temu, że każda jest przystosowana do tego oto ciała, kórego jest duszą. To przystosowanie, owa *commensuratio ad hoc corpus* tkwi nie tylko w istocie danej duszy, dopóki jest ona połączona z ciałem i tworzy z nim razem pełnego człowieka, ale trwa niezniszczalnie wraz z nieśmiertelną duszą, bo właśnie przynależy do jej istoty — i stanowi fundament jej indywidualności, a w następstwie i jej osobowości (choć nie jest to osobowość całkowita), mimo że bytuje ona w oderwaniu od ciała.

W ten sposób wypracowana przez św. Tomasza nauka o *commensuratio,* o owym dostosowaniu każdej ludzkiej duszy do jej i tylko do jej ciała pogłębiła najpierw znacznie całościową koncepcję natury ludzkiej, wypracowaną przez Arystotelesa, i podniosła jeszcze znaczenie i godnosć ciała ludzkiego utrwalając je niejako na wieczność (Tomasz chętnie powtarza, że połączenie duszy rozumnej z ciałem wychodzi jej na dobre: *ad melius animae*!), a następnie umocniła zwartość każdej odrębnej osoby ludzkiej w porządku istotowym, utrzymując nie tylko monolityczność osobowości pełnego człowieka, zespolonego z duszy i z ciała (z jedynej formy substancjalnej i z materii pierwszej), ale również i trwającą niejako w jej korzeniach osobowość poszczególnej, nieśmiertelnej duszy ludzkiej, oddzielonej od ciała w jej stanie pośmiertnym. Przez to nowe w stosunku do klasycznego arystotelizmu ujęcie natury człowieka i jego

duszy umysł ludzki nie musi być jeden dla całej ludzkości (jak u Awerroesa!), a nieśmiertelność nie musi być zbiorową nieśmiertelnością gatunku, lecz pełnego sensu nabiera pojęcie osobistej, indywidualnej nieśmiertelności każdej duszy ludzkiej, wyczekującej niejako na nieśmiertelność całego człowieka, o której jednak nic nam już nie mówi sama filozofia, przygotowująca tylko podatny grunt pod uznanie prawdy wiary o powszechnym zmartwychwstaniu. Jeżeli jednak cała ta koncepcja pozwala na wyprowadzenie daleko sięgających wniosków na terenie filozoficznej teorii człowieka, to czyni to jedynie w porządku esencjalnym; Tomaszowi udaje się uratować zagrożony i nadwątlony w samym arystotelizmie pluralizm istotowy w antropologii filozoficznej. Trzeba jednak podkreślić, że nie dzięki *commensuratio* trwa i istnieje niezniszczalnie i odrębnie każda dusza ludzka. Owo przystosowanie do danego ciała jest tym, co odpowiednio konstytuuje istotę każdej duszy, ale nie ono udziela jej osobistego i trwałego istnienia. Nie trzeba zapominać, że zarówno pełne osoby ludzkie, a więc ludzie zespoleni z duszy i ciała, jak i oddzielone od ciała dusze rozumne trwają niezniszczalnie tylko dzięki temu, że jest Bóg, ostateczna racja wszelkiego bytu.

Wracamy do zarysowanych już perspektyw, w których koncepcja Boga wiąże się w każdej rzetelnej metafizyce z teorią człowieka. Ostatecznie tylko dlatego, tylko z tego powodu, że Bóg chce, aby istniało rzeczywiście to wszystko, co raz zaistniało i co z natury swej jest niezniszczalne — istnieją zarówno ludzie jak i ich oddzielone już od ciał dusze. Najwłaściwszym określeniem Boga jest *ipsum esse subsistens:* samoistne, uosobione istnienie. Wszelkie zaś jestestwa, nie będące Bogiem, a więc pośród nich zarówno ludzie, jak i trwające po śmierci ich dusze, zespolone są z istoty (możności) i z istnienia (aktu), a istnienie to otrzymują ustawicznie od Boga i dzięki temu istnieniu aktualizują swą istotę i uczestniczą w tym istnieniu, którym jest sam Bóg. Ustawiczny więc boży akt stwórczy utrzymuje w istnieniu zarówno te byty, które z natury swej są zniszczalne, jak i te, których istota domaga się trwałości; pamiętajmy bowiem, że utrzymywanie bytów w istnieniu jest rozciągającym się w czasie aktem stwórczym: *conservatio est continua creatio.*

*

Oto ostateczne uzasadnienie od strony egzystencjalnej tego pluralizmu w antropologii filozoficznej, który doczekał się u Tomasza z Akwinu tak bardzo pełnego rozwinięcia w porządku istotowym. Wizja filozoficzna św. Tomasza dostarcza nam chyba najbardziej dziś rozwiniętej metafizyki, gdy rozumiemy przez nią pluralistyczną

i rozpatrującą wszelkie perspektywy esencjalne w świetle istnienia filozofię bytu. Dlatego też właśnie w tej metafizyce powinna się zakorzenić i utrwalić najbliższa obiektywnej prawdy filozoficzna teoria człowieka. Szczytowy jej wyraz odnajdujemy w tym ostatnio zarysowanym, prostym a dogłębnym zarazem spojrzeniu na rację bytu, uzasadniającą trwałość w porządku egzystencjalnym całego optymizmu i całej afirmacji pełnej natury ludzkiej, przeciwstawiającą się wszelkim skrajnym spirytualizmom i pesymistycznym dualizmom w koncepcji człowieka. W uczestnictwie więc — w partycypacji osób ludzkich, względnie dusz ludzkich w istnieniu Boga (a ściślej: w istnieniu, którym jest Bóg!) ma swe ostateczne uzasadnienie zarówno pluralizm osób ludzkich utrwalony na wieczność, jak i pełnia natury ludzkiej, będąca nie tylko niesprzecznym i porywającym pojęciem, ale rzeczywistością, przed którą muszą się ugiąć wszelkie monistyczne lub esencjalne, a więc ostatecznie aprioryczne i ułamkowe, teorie natury ludzkiej.

Stefan Swieżawski

Ks. FRANCISZEK TOKARZ

PROBLEM DUSZY W SYSTEMACH INDYJSKICH

W czasie Tygodnia Filozoficznego wygłasza się na KUL referaty z filozofii Zachodu na tematy specjalne, bo audytorium jest zasadniczo obeznane ze sposobem pojmowania zachodnim. Omawianie tematu specjalnego z filozofii indyjskiej wymagałoby szerszego wprowadzenia, na co nie ma miejsca w jednym referacie. Dlatego moje położenie jest trudniejsze. Będę się jednak starał przy tym specjalnym temacie uwzględnić inne, najkonieczniejsze wiadomości o systemach indyjskich jako podbudowę pod ten specjalny temat.

W programie referatów Tygodnia umieszczono także zagadnienie duszy. Nawiązując do tego tematu pragnę przedstawić, jak wygląda zagadnienie duszy w systemach indyjskich. Czynię to z ramienia KUL, na którym wykłada się regularnie filozofię indyjską od r. 1954 i z ramienia Lubelskiego Koła Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Indyjskiej. Niniejszy referat ma być przyczynkiem do rozszerzenia naszych wiadomości o pojmowaniu duszy i do porównania zapatrywań Zachodu i przynajmniej pewnej części Wschodu na tę kwestię, co przy wzrastającym obecnie w Polsce zainteresowaniu filozofią indyjską może być dla wszystkich rzeczą pożyteczną.

Nie możemy w jednym referacie wdawać się w historyczny rozwój pojmowania duszy w filozofii indyjskiej, lecz wybieramy metodę opisową. Bierzemy mianowicie gotowe już systemy filozoficzne indyjskie w ich rozwiniętym stadium i pytamy się, jak w tych systemach przedstawia się problem duszy. Jeśli mówimy „systemy filozoficzne indyjskie", nie chcemy przez to decydować, które systemy indyjskie należy uważać za czysto filozoficzne, a które za filozoficzno-religijne względnie za religie. W Indii (zob. przypis 12) nie robiono takiego rozróżnienia: filozofia, teologia czy religia. Te rozróżnienia robimy my, ludzie Zachodu, według tego, które prawdy uważamy za należące do filozofii, a które do religii. W Indii rozróżniano *darśana*, co na Zachodzie oddaje się zwykle przez „system",

a co właściwie znaczy „pogląd". Dane *darśana* indyjskie może nie być systemem w rozumieniu zachodnim, bo nie uwzględnia wszystkich problemów, które według naszego pojmowania należą do systemu, lecz będzie pewnym poglądem na zagadnienia o większym lub mniejszym zakresie. Używano też na oznaczenie tego, co my oddajemy przez „system", innego wyrażenia sanskryckiego, mianowicie *mata* (od pierwiastwa *man*, mniemać, meinen), „mniemanie", „opinia". Gdy się zważy, że, zasadniczo, systemy indyjskie w rozwiniętym stadium mają na oku cel praktyczny, tj. wyzwolenie z reinkarnacji, można by do niejednego z nich odnieść raczej określenie „metoda", „droga"... niż „system". Uwzględnimy przynajmniej te dawne systemy indyjskie, które są bardziej znane, o których zwykło się mówić w zwięzłych podręcznikach filozofii indyjskiej i do których odnoszono nazwę *darśana* czy *mata*. Niektóre z tych systemów mają obecnie raczej historyczne znaczenie, inne kwitną dalej, ale poza Indią; inne nadal panują w Indii, bo, zasadniczo, w Indii trzymają się dawnych systemów indyjskich. Omówimy tutaj tylko te kwestie, które się ściśle łączą z samą duszą (anima in suis causis), jak początek duszy, jej natura i cel, pomijając takie sprawy, jak proces poznania etc.

Jak dzielimy systemy indyjskie? Przyjmujemy tutaj podział oparty na źródłach indyjskich na systemy:

A. *akriyāvādin*, nie uznające prawa moralnego panującego w wszechświecie, do których należą:
1. materialiści indyjscy,
2. agnostycy,
3. fataliści;

B. *kriyāvādin*, uznające prawo moralne panujące w wszechświecie, do których zaliczają dżinizm, buddyzm i hinduizm w swej dawniejszej fazie zwany braminizmem, a w początkowej fazie wedyzmem (wedyzm⟩braminizm⟩hinduizm), tj.
1. system dżinizmu,
2. systemy buddyjskie
   a. buddyzmu *hīnayāna*,
   b. buddyzmu *mahāyāna*,
3. systemy bramińskie, których wymienia się sześć w następujących parach:

mīmāṃsā *vedānta*,
nyāya *vaiśeṣika*,
sāṃkhya *yoga*.

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że systemy indyjskie przeważnie przyjmują naukę o kolejnych wcielaniach się, kołowrocie

reinkarnacji (*saṃsāra*) [1]. To wcielanie się jest uwarunkowane wolnymi, moralnymi czynami istoty żyjącej. Każdy czyn, dobry czy zły, pozostawia po sobie ślad, jest ciężarny w skutki. Ten czyn ciężarny w skutki nazywa się w sanskrycie *karman* [2]. Przez *karman* rozumiemy też i sam skutek czynu. I właśnie od *karman*, od danej karmy zależy nowa reinkarnacja w lepszych czy gorszych warunkach. Kolejne wcielanie się, choćby miało miejsce nawet w regionach niebieskich jako jakieś bóstwo, jest przemijające, bolesne. Jakiekolwiek bytowanie w świecie empirii jest według przeważającego pojmowania indyjskiego (nie tylko buddyjskiego) bolesne i nie należy go pragnąć. Należy dążyć do tego, by wyniszczyć w sobie wszelką karmę, nie powodować nowej karmy, by się więcej nie inkarnować, nie wracać do świata empirii, czyli by dojść do wyzwolenia (*mokṣa*) [3].

Systemy indyjskie w przeważającej większości są *kriyāvādin*.[4] Ale nie wszystkie systemy indyjskie uznają naukę o reinkarnacji, a przynajmniej reinkarnacji uwarunkowanej moralnym prawem czynu. Materialiści indyjscy i agnostycy nie przyjmowali reinkarnacji i nie uznawali moralnego prawa czynu, fataliści przyjmowali wprawdzie reinkarnacje, ale odbywające się siłą fatalnej konieczności, a nie na mocy moralnego prawa czynu. Dlatego mamy też systemy *akriyāvādin* (*a* privativum + *kriyāvādin*).

Jak się przedstawia problem duszy w systemach indyjskich?

Zaczynamy od systemów

---

[1] Zwyczajnie podajemy nie mianownik (nominativus) wyrazów indyjskich, lecz temat, od którego tworzy się przypadki. *Saṃsāra*, m. jest to temat. Od rzeczowników o temacie na *a* tworzymy wyrazy polskie również na a, np. sansara, i dajemy im w języku polskim rodzaj żeński (ta sansara), chyba że w sanskrycie są to rzeczowniki męskie osobowe (i sam wyraz *puruṣa*, m., człowiek, mężczyzna, osoba). Podobnie *nirvāṇa*, n. (ta) nirwana, *vedānta*, m. (ta) Wedanta etc.

[2] *karman*, n., jest to temat (nominativus: *karma*). Od tego wyrazu też urobiono wyraz polski — także na a i dano mu rodzaj żeński: (ta) karma.

[3] *ṣ* wymawiaj jak polskie sz, a więc: moksza.

[4] *kriyā*, *f.* = czynność, czyn, więc także tyle co *karman;* pierwiastek *vad* = mówić; *vādin* = mówiący, twierdzący; *vāda* = mówienie, twierdzenie; *kriyāvādin* = wyznający (naukę) o czynie; sam system jako substantivum będzie: *kriyāvāda*. W akcentowaniu wyrazów sanskryckich stosujemy zasady obowiązujące w łacinie; *e*, *o* są zawsze długie.

A. akriyāvādin

bo tworzą stanowczą mniejszość i mniej mamy o nich danych (tylko pewne cytacje z ich pism i pewne dane o nich rozsiane w pismach krijawadinów), dlatego prędzej się z nimi uporamy. Są to jednak także systemy indyjskie, więc dla całości poglądu powinniśmy je uwzględnić. Uwzględnienie tych systemów ustrzeże nas od nienaukowych uogólnień, jak: „wszystkie systemy indyjskie nauczają, że dusza człowieka istnieje po jego śmierci". Nauki akrijawadinów musiały być bardzo dawne, jeśli kanon buddyjski palijski i kanon dżinistów wspominają o zwolennikach akrijawadinów jako żyjących za czasów Buddy i Dżiny Mahawiry (*Jina Mahāvīra*), głosiciela nauki dżinistycznej, a więc w VI, V w. przed Chr.

1. Materialiści indyjscy,

może najbardziej znani pod nazwą *cārvāka*[5], utrzymywali, że spostrzeżenie zmysłowe jest jedynym środkiem prawdziwego poznania, a odrzucali walor wnioskowania. Przyjmowali istnienie czterech różnych, wiecznych elementów: ziemi, wody, ognia, powietrza. Wszystkie zjawiska tłumaczyli kombinacją tych czterech żywiołów, nawet to, co inni nazywali duszą i zjawiskami duchowymi. Według czarwaków „dusza" i czynności „duchowe" są wynikiem kombinacji czterech elementów, podobnie jak siła upajająca napoju alkoholowego jest wynikiem fermentujących składników stanowiących ten napój. Gdy się elementy przy śmierci rozłączą, nie ma już czynności „duchowych", nie ma jakiejś specjalnej duszy, nie potrzeba jakiegoś specjalnego wyzwolenia.

Teksty buddyjskie i dżinistów wspominają także o takich materialistach, co przyjmowali piąty element (*ākāśa*, eter), owszem nawet o takich, co przyjmowali jakiś szósty, specjalny element, który jest podstawą czynności zwanych duchowymi. Ale i ci są materialistami, bo według nich (oczywiście, możemy powiedzieć, że tylko prawdopodobnie według wszystkich, bo nie mamy danych szczegółowych o różnicach tego kierunku) i ten szósty, choćby subtelniejszy element, przechodzi przy śmierci, podobnie jak inne elementy, w część składową świata, a nie stanowi duszy danej jednostki trwającej po śmierci, nie jest duszą człowieka po jego śmierci.

Tak więc według materialistów indyjskich nie ma różnej od elementów duszy, która by gromadziła i przenosiła *karman*, nie ma

---

[5] c wymawiaj jak polskie cz, a więc: czarwaka. Możliwe, że tę nazwę wzięto od nazwiska mistrza materializmu.

konsekwentnie reinkarnacji, nie ma żadnego porządku moralnego w świecie...

W kanonie palijskim i w kanonie dżinistów mamy przykłady argumentowania materialistów indyjskich, usiłujących udowodnić, że nie ma duszy różnej od ciała. Argumentuje tutaj jeden król, materialista, przeciwko pewnemu świętemu mędrcowi. I tak np.: Pewnego przestępcę kazał król najpierw zważyć, a potem zabić, ale tak, by nie uszkodzono nawet jego skóry. I znowu kazał go król zważyć. Waga była ta sama. Więc nie mogła tu uciec jakaś dusza. Innego znowu złoczyńcę kazał król pociąć na drobne kawałki, żeby móc znaleźć duszę. Ale nie znaleziono żadnej duszy (Cf. *Rāyapaseṇaïjja* z kanonu dżinistów i *Dīghanikāya,* XXIII kanonu palijskiego. Nie mając tych części kanonów w oryginale, przytaczam za wiedeńskim indianistą, Frauwallnerem: *Geschichte der indischen Philosophie,* 1956, II, 9; inne przykłady ib.).

2. Agnostycy indyjscy

nazywają się po sanskrycku *ajñānika*[6]. Według kanonu palijskiego byli tacy filozofowie za czasów Buddy w kraju *Magadha* (w tym samym, w którym nauczał Budda). Utrzymywali, że wszelkie ludzkie twierdzenia są subiektywne, że na takie metafizyczne pytanie, czy doskonały żyje po śmierci, nie można odpowiedzieć ani „tak", ani „nie", ani w skombinowany sposób z „tak" i „nie". Nie zaprzeczają więc istnienia duszy ludzkiej, ale istnienie duszy zaliczają do problemów, na które nie można w żaden sposób odpowiedzieć. Ponieważ agnostycy utrzymywali, że nie można także odpowiedzieć na takie pytanie, czy jest odpłata za dobre i złe czyny, tj. czy istnieje porządek moralny panujący w wszechświecie, zaliczono ich do akrijawadinów.

3. Fataliści indyjscy

znani są pod nazwą (ale nie pochodzącą od ich nauki fatalistycznej) *ājīvika,* adżiwikowie. Nie negują istnienia duszy różnej od ciała. Według nich istnieją wieczne atomy ziemi, wody, ognia, powietrza i życia, tj. duszy (*jīva*). Nie negują też reinkarnacji, ale reinkarnacje, według nich, odbywają się mocą fatalnej konieczności, jak wszystkie inne procesy kosmiczne, a nie na podstawie wolnych, moralnych czynów. Dlatego fatalistów zaliczano do akrijawadinów, co według przeważającego pojmowania indyjskiego znaczyłoby, że

[6] *j* wymawiaj jak polskie dż. Wyraz *ajñānika* utworzono od *jñāna* (cf. γνῶσις) wiedza, poznanie, i *a* privativum.

ich również uważano za areligijnych (chociaż ich sekta zakrawała na sektę religijną), bo nie uznawali odwiecznego Prawa moralnego (w sanskrycie *Dharma*, w *pāli*: *Dhamma*) panującego w wszechświecie. Fataliści nie uznawali wyzwolenia w sensie ogólno-indyjskim. Według nich, nawet gdy człowiek dojdzie (oczywiście siłą fatalnej konieczności) do wyzwolenia (*mokṣa*), sansara nie unicestwia się. Po pewnym okresie dusze wracają do sansary, bo inaczej nastąpiłby kiedyś czas, że świat pozostałby bez istot żywych.

Budda miał o tej nauce powiedzieć, że jest najgorsza z wszystkich nauk, podobnie jak ubranie zrobione z sierści jest najgorsze z wszystkich ubrań (zimne w czasie zimna, gorące w czasie upału, brzydkie, cuchnące, nieprzyjemne w dotyku).

Z przykładu adżiwików widzimy, że według przeważającego poglądu indyjskiego, by być człowiekiem religijnym, nie wystarcza przyjmować nieśmiertelność duszy, lecz trzeba ponadto uznawać odwieczne Prawo moralne panujące w wszechświecie.

B. W systemach *kriyāvādin*

Prawo moralne panujące w wszechświecie, a wyrażające się w sansarze i w kierującym sansarą prawie czynu przyjmuje przeważająca większość systemów indyjskich. I to łączy te systemy w pewną jedność (*kriyāvādin*) i przeciwstawia je ostro systemom, które tego Prawa nie uznają (*akriyāvādin*). Systemy *kriyāvādin* są to systemy trzech głównych, starych religii indyjskich (przynajmniej urzędowo i ogólnie uważanych za religie): dżinizmu, buddyzmu, hinduizmu (braminizmu). Pomimo tej jedności w *kriyāvāda* i pomimo pewnych, wzajemnych wpływów, dżinizm, buddyzm i hinduizm są niezależne i samodzielne. Z nich tylko hinduizm (braminizm) nawiązuje do Wed, do objawienia wedyckiego. Dżinizm zaś i buddyzm nie uznają powagi Wed, dlatego ze stanowiska hinduizmu są uważane za nieprawowierne. Jednak i dżinizm, i buddyzm mają swoje księgi święte, swoje objawienia, choć nie wedyckie, ale indyjskie.

Na jedną kwestię (która będzie tematem osobnego opracowania) muszę już tutaj zwrócić uwagę dla usunięcia nieporozumień. Niektóre systemy *kriyāvādin*, mianowicie dżinizm, buddyzm, a z systemów bramińskich mimansę i klasyczne *sāṃkhya* nazywa się na Zachodzie systemami ateistycznymi. Za tą terminologią poszli i indianiści Wschodu piszący w językach europejskich. Skąd to poszło? Ponieważ te systemy nie zawierają nauki o *īśvara*, który to wyraz na Zachodzie przetłumaczono przez „Bóg", „Deus" (wielką literą).

Na to odpowiadam tymczasem krótko: *īśvara* ani w sensie panenteistycznym, ani w sensie tzw. teistycznym, w których to znacze-

niach systemy indyjskie przyjmują *īśvara*, nie odpowiada temu, co my rozumiemy przez Bóg, Deus. Dlatego przyjmowanie względnie nieprzyjmowanie *īśvara* w tych znaczeniach nie może stanowić o tym, by dany system był naprawdę teistyczny lub ateistyczny. Natomiast, żeby móc osądzić, który system jest prawdziwiej teistyczny, należy śledzić, czy i co który system indyjski naucza o bycie absolutnym. Byt absolutny może być tylko jeden i ten sam na Wschodzie czy na Zachodzie, jakąkolwiek nazwę odniesie się do niego. Jeśli jakiś system orzeka o danej istocie coś, co może przypaść tylko jednej rzeczywistości bezwzględnej, wszystko to odnosi się do Tego, Którego nazywamy Bogiem, Deus.

Przyznaję, że systemy buddyzmu *mahāyāna* (Nagardżuny i Asangi) jak również system wedantyczny Śankary mówią najprawdziwsze rzeczy o bycie absolutnym w samym sobie, ale tego bytu absolutnego nie czynią przyczyną metafizyczną świata. Ale trzeba zrozumieć, dlaczego go nie czynią. Nie mogą się mianowicie zgodzić z tym, by byt absolutny wyłonił z siebie świat przez swą przemianę rzeczywistą (*pariṇāma*), jak tego nauczała stara, tradycyjna Wedanta, którą dobrze znali. Dlatego woleli dla czystości pojmowania bytu absolutnego zrezygnować z istnienia rzeczywistego świata. Ale z tego nie wynika, by ich nazywać ateistami czy nihilistami. O bycie absolutnym powiedzieli to, do czego mogli dojść naturalnym rozumem i mistyką.

Inne systemy, które nazwano ateistycznymi (dżinizm, *mīmāṃsā*) nauczają o bycie absolutnym — powiedzmy tutaj dla krótkości — w sensie raczej moralnym. Dżinizm — Naukę dżinistyczną, to odwieczne Prawo moralne panujące według nich w wszechświecie, pojmuje na sposób bytu absolutnego. Nauka dżinistyczna jest wieczna, nie pochodzi od Dżiny Mahawiry. Dżina Mahawira czy inni torujący drogę (*tīrthaṅkara*) są tylko jej głosicielami. Dla Mimansy Wedy są wieczne, nie wyłoniły się z żadnego pierwiastka, nie pochodzą od nikogo, są istniejące przez siebie, istnieją zawsze i wszędzie w sposób utajony, ich moc obowiązująca pochodzi od nich samych. Klasyczne *sāṃkhya* nie naucza o *īśvara* i nie traktuje specjalnie o bycie absolutnym. Ale pamiętajmy o tym, że klasyczne *sāṃkhya* jest raczej metodą wyzwolenia niż systemem w naszym rozumieniu.

1. W systemie dżinizmu

W obrębie dżinizmu są pewne różnice, jeśli chodzi o kwestie religijne [7] i kultu, ale nie ma znów takich różnic, jeśli chodzi o kwestie,

[7] Np. dżiniści ubrani na biało (*śvetāmbara*) mają swój kanon, w którym mają być nauki wszechwiedzącego Dżiny Mahawiry; zaś dżiniści

które my uważamy za filozoficzne, żebyśmy musieli rozróżniać kilka systemów; dlatego mówimy o systemie (jednym) dżinizmu.

W omawianiu systemu dżinizmu opieramy się na kanonie dżinistów świetambarów ustalonym na piśmie w V w. po Chr. w języku średnioindyjskim (prakrycie) nazwanym *ardhamāgadhī* i na sutrach (w sanskrycie) Umaswatiego (*Umāsvāti, Tattvārthādhigamasūtra*, wydał Hermann Jacobi w „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", 60), które to *sūtra* nawet dżiniści digambarowie respektują zaliczając je do swego drugorzędnego kanonu. Oczywiście, mówimy o nauce dżinizmu, nie wdając się w trudną do rozstrzygnięcia kwestię, które z tych nauk pochodzą od samego Mahawiry.

Według dżinizmu jak Nauka dżinistyczna jest wieczna tak i świat istnieje wiecznie i zawsze będzie istniał, tylko epoki zmieniają się i powtarzają o fazie zstępującej (od najlepszych okresów do najgorszych) i wstępującej.

Jeśli chodzi o zagadnienie duszy, dżinizm uważa się za należący do tych systemów, które my nazywamy dualistycznymi, bo akcentuje i ściśle rozróżnia między duszą (*jīva, ātman*), a wszystkim innym, co nie jest duszą (*ajīva*). Dżinizm przyjmuje nieprzeliczoną ilość dusz. Metafizycznie dusze są podobne i równe. Z natury swej są doskonałe, mają takie własności jak wszechwiedza i szczęśliwość nie mająca końca. Nierówność stanów, w jakich dusze znajdują się w czasie saṁsary jest zewnętrzna ich istocie i jest zależna od karmy. Dusze są czynne, a nie biernym tylko światłem duchowym, jak np. w klasycznym systemie *sāṃkhya*. Dusze nie są wszechobecne (*vibhu*), ale się rozszerzają względnie ścieśniają, stosownie do większego czy mniejszego ciała, które mogą ożywiać. Dusze zajmują, podobnie jak cztery inne substancje (materia, medium ruchu, medium spoczynku, przestrzeń), punkty przestrzenne (*pradeśa*). *Karman*, skutek czynu, pojmują dżiniści odmiennie od innych systemów indyjskich. Według dżinistycznej teorii karmy, *karman* to nie tylko jakiś moralny, niewidzialny skutek czynu, ale to subtelna materia, która się dostała do duszy. Według klasycznej dżinistycznej teorii karmy ta subtelna materia dopiero w duszy staje się karmą. Ta subtelna materia, która się staje karmą, może m. in. posiadać różne kolory: rozróżnia się sześć typów duszy, które się objawiają w różnych barwach duszy (*leśya*, także *leśyā*). Więc dusze według systemu dżinistów byłyby jakby jakimiś gazowymi

---

digambara, ubrani w przestrzeń, w cztery strony świata (co dzisiaj ma znaczenie tylko historyczne), nie uznają tego kanonu, lecz mają tzw. drugorzędny kanon, tj. pewne autorytatywne księgi sprzed 900 r. po Chr.

istotami („gleichsam gasförmige Wesenheiten", jak mówi H. v. Glasenapp w *Entwicklungsstufen des indischen Denkens,* 140, p. 101).

A teraz najgłośniejszy punkt nauki dżinistów dotyczący duszy, a właściwy temu systemowi: w których istotach *ajīva* mieszkają dusze (*jīva*), czyli które istoty są ożywione i jakie stąd konsekwencje.

Dżinizm rozszerza zakres istot ożywionych na 6 klas:

— Dusze przebywają w istotach poruszających się z własnej woli i chęci, jak człowiek i zwierzę.

Ale oprócz tego w następujących istotach nieporuszających się spontanicznie są dusze:

— w roślinach,
— w ziemi (= w grudkach ziemi),
— w wodzie,
— w ogniu,
— w powietrzu.

Cf. kanon dżinistów śwetambarów, *Dasaveyāliyasutta,* r. IV.

N. B. (dla porównania): Np. w buddyzmie i w *vaiśeṣika* z tej listy istotami ożywionymi są tylko człowiek i zwierzę, w *sāṃkhya* także rośliny.

Stąd w dżinizmie *ahiṃsā,* czyli nieszkodzenie istotom żywym, zwłaszcza niezabijanie ich, rozciąga się na te 6 klas istot. Zrozumiemy teraz np. mnicha-dżinistę usuwającego ze ścieżki łagodnie miotełką owady, by ich nie podeptać, strzepującego delikatnie (a nie zabijającego) robactwo ze swego ubrania, przemawiającego z siatką na twarzy, by nie zabić istot żywych znajdujących się w powietrzu. Nie będzie dla nas tajemnicą widok dżinisty zbierającego po burzy na ulicach miasta różne robactwo i zanoszącego je do specjalnego szpitala. Nie będziemy potrzebowali komentarza, gdy wyczytamy w kanonie dżinistów przepisy dla mnichów, by nie kaleczyć ziemi laską... (Cf. *Dasaveyāliyasutta,* r. IV i X). Zrozumiemy, dlaczego dżiniści (bardzo uczciwi i darzeni ogólnym zaufaniem) są przeważnie kupcami, a tylko rzadko rolnikami, którzy by byli narażeni na kaleczenie ziemi i zabijanie istot żyjących w niej. Zrozumiemy sumy wydawane przez dżinistów na zwalczanie polowania. W dżinizmie *ahiṃsā* ma najszerszy zakres i jest najwyższym prawem, pojmowanym jako prawo miłości. Wprawdzie dusze w istotach, które się nie poruszają spontanicznie, mają tylko jeden zmysł, dotyk, a dopiero w istotach poruszających się spontanicznie zmysły stopniowo wzrastają w liczbę, ale dżinizm ma współczucie ze wszystkimi istotami żywymi, symbolem dżinizmu jest serce.

„Wszystkie istoty żyjące pragną żyć, a nie być zabijane:

Dlatego wolni od więzów unikają strasznego (czynu) zabijania życia".

Savvajīvā vi icchanti jīviuṃ na marijjiuṃ,
Tamhā pāṇavahaṃ ghoraṃ nigganthā vajjayanti naṃ.
(w języku *ardhamāgadhī*, z *Dasaveyāliyasutta*, VI, 11).

Jeśli chodzi o samego siebie, wolno dżiniście za wiedzą przewodnika duchowego podjąć ślub, że więcej nie będzie przyjmował pokarmu (znowu specjalność dżinizmu). Ale tylko w ten sposób wolno skrócić sobie życie.

W jaki sposób można przyprowadzić duszę do jej naturalnej doskonałości, uwolnić ją od sansary, wyzwolić ją? Przez moralne postępowanie, czujność nad zmysłami, przez tępienie wszelkiej żądzy, przez różne ćwiczenia pokutne (*tapas*) zewnętrzne i wewnętrzne (do których należy m. in. spowiedź) można wygładzić istniejącą już w duszy karmę i przeszkodzić tworzeniu się nowej karmy. Mówienie szczegółowe o tych praktykach należy może (przynajmniej według naszego pojmowania, bo w dżinizmie jak w ogóle w systemach indyjskich nie ma tego odróżnienia) raczej do dżinizmu jako religii.

Dusza uwolniona od wszelkiej karmy jest wyzwolona (*siddha, jina, mukta*), jej naturalne doskonałości występują w całej pełni. Własną lekkością unosi się na szczyt świata, by tam przebywać wiecznie w pełnym świadomości indywidualnej szczęściu, bez brania udziału w sprawach świata. Na tym polega zupełna *nirvāṇa* dżinistów.

2. W systemach buddyjskich

Nie wdajemy się w kwestię, jak wyglądała nauka o duszy u samego Buddy czy w buddyzmie przedkanonicznym i nie staramy się rekonstruować tej nauki. Pytamy się, jak wygląda nauka o duszy na podstawie dokumentów, na których opierają się systemy buddyjskie buddyzmu *hīnayāna* i *mahāyāna*.

Buddyzm *hīnayāna* opiera się na różnych kanonach, zależnie od szkoły (sekty). Z tych kanonów kanon palijski uchodzi za starszy, bo miał być ustnie ustalony już w III w. przed Chr., a pisemnie ustalono go w I w. przed Chr. na Cejlonie w języku średnioindyjskim (prakrycie) przeniesionym na Cejlon i nazwanym później [8] *pāli*. Kanony buddyjskie mają zawierać nauki, objawienia Buddy.

---

[8] Od 17. w., cf. *L'Inde classique*, 1953, II § 1941.

Buddyzm *mahāyāna* nie negując powagi kanonów opiera się specjalnie na tzw. *mahāyānasūtra,* sutrach mahajanistycznych, które również mają zawierać objawienia Buddy, ale zachowane na późniejsze czasy, kiedy ludzkość miała być lepiej przygotowana na przyjęcie tych objawień. Sutry mahajanistyczne pierwotnie spisano w sanskrycie. Ich redakcja — mówi się ogólnie [9] — pochodzi z pierwszych wieków ery chrześcijańskiej.

Oprócz tych pism autorytatywnych buddyzmu, w omawianiu nauki systemów buddyjskich opieramy się na różnych mistrzach hinajany i mahajany.

Należy przynajmniej to jeszcze zaznaczyć, że same nazwy buddyzmu *hīnayāna* i *mahāyāna* nie są wzięte od ich filozofii, lecz od ich dążenia, drogi, kariery wyzwoleńczej: mała, niska (*hīna*) kariera (*yāna*) i wielka kariera (*mahāyāna),* czyli w porównaniu z sobą: niższa i wyższa kariera.

Jakkolwiek mogło być w buddyzmie przedkanonicznym, faktem jest, że już w kanonach buddyjskich, nawet w kanonie starszym, palijskim, spotykamy gotową naukę, która nas przede wszystkim obchodzi, mianowicie o niesubstancjalności wszystkiego: nie ma substancji w rzeczach fizycznych, nie ma substancji duszy, jakiegoś stałego „ja", tylko potoki przesuwających się, zmiennych elementów, przelotnych monad, które nazwano w buddyzmie po sanskrycku *dharma,* w *pāli*: *dhamna.* (Należy odróżnić wyraz *Dharma,* który i w buddyzmie, i w innych systemach indyjskich znaczy: Nauka, Prawo, Religia; dla odróżnienia, *Dharma* w znaczeniu „Nauka", „Prawo" zwykliśmy transkrybować dużą literą). Te dharmy powstają w zależności, jedne okazjonują drugie, następne. Cały świat empiryczny jest jakby obrazem kinematograficznym. Ta nauka o niesubstancjalności jest podstawową tezą wszystkich systemów buddyjskich do dnia dzisiejszego. Tą nauką o niesubstancjalności systemy buddyjskie różnią się od innych systemów indyjskich. Na pytanie, co wchodzi w skład tego, co nazywamy człowiekiem, odpowie np. dżinista: grube ciało, subtelne ciało lub nawet kilka subtelnych ciał, które są substancjami — i różna od nich, trwała, substancjalna dusza. Buddysta zaś odpowie: To, co nazywamy człowiekiem, to kilka, mianowicie pięć grup (*skandha*) elementów przepływających nieustannie, a które to elementy możemy podzielić na fizyczne i psychiczne; nie ma jakiejś substancji fizycznej czy psychicznej. Substancja — to urojenie, którego należy się wyzbyć, to konwencja, jak konwencją jest np. „wóz": wozu jako ta-

[9] Dokładniej: cf. np. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy,* 1932, I, p. 125.

kiego de facto nie ma, tylko dyszel, szprychy, piasty, etc. Duszę porówna buddysta z przepływającymi nieustannie, coraz to innymi falami rzeki, z płomieniem świecy coraz to innym, bo podsycanym coraz to nowym palącym się materiałem [10]. Tu buddysta może się spotkać z trudnością: Jeśli nie ma substancjalnej duszy, to w ogóle nie ma duszy, konsekwentnie nie ma reinkarnacji (bo kto się reinkarnuje?), nie ma odpowiedzialności moralnej (bo kto zbiera karmę?) — jesteście akrijawadinami. Buddysta będzie się starał udowodnić, że pomimo nieprzyjmowania substancjalnej duszy nie jest akrijawadinem, bo dharmy powstają w zależności, poprzednie warunkują następne, gdyby nie było poprzednich, nie byłoby i następnych. I tu może przywiedzie (swobodnie) porównanie z dziełka palijskiego (nie kanonicznego), *Milindapañha*, II, 2, 6: Jeden człowiek ukradł owoce z drzewa mangowego. Właścicielowi drzewa mangowego udało się ująć tego złodzieja. Prowadzi go do króla i mówi: „Najaśniejszy Panie, ten człowiek ukradł mi owoce mangowe". Złodziej na to: „Ja, Najjaśniejszy Panie, nie ukradłem temu człowiekowi owoców mangowych: inne były owoce, które ten człowiek zasadził, a inne, które ja zerwałem — nie zasłużyłem na karę". A jednak złodziej — powie dalej buddysta — otrzyma karę z powodu ostatnich owoców mangowych (= które ukradł), a których by nie było bez owoców zasadzonych.

Wszystkie systemy buddyjskie nie przyjmują substancji w świecie fizycznym i psychicznym. Lecz następnie systemy buddyjskie rozchodzą się na dwie zasadnicze grupy:

a. W systemach hinajanistycznych

nie przyjmuje się rzeczywistości substancji, ale jednak przyjmuje się rzeczywistość dharm: świat fizyczny i psychiczny stanowią dharmy, ale te dharmy, choć przemijające, rzeczywiście istnieją a parte rei, ich zależne powstawanie jest rzeczywiste, konsekwentnie i świat składający się z dharm istnieje rzeczywiście. Na tym się te systemy zatrzymują i z tego wyciągają praktyczne wnioski. Systemy te — powiedzielibyśmy po naszemu — są realistyczne.

Nie możemy się tutaj wdawać w różnice doktrynalne poszczególnych szkół (systemów) hinajanistycznych. Dla naszego tematu wystarcza stwierdzenie, że dusza w systemach hinajanistycznych, choć nie jest czymś stałym, trwałym, substancją, tylko potokiem przemijających elementów, jest jednak czymś istniejącym a parte

[10]) Nie należy wprowadzać publiczność w błąd i wygłaszać zdań, że w buddyzmie nie ma duszy, lecz należy mówić, że buddyzm nie uznaje duszy jako czegoś trwałego, jako substancji.

rei. Proces wyzwoleńczy w hinajanie jest procesem rzeczywistym. O co chodzi w tym procesie? By przerwać zależne powstawanie dharm, wyzwolić się z sansary, by się już nigdy więcej i nigdzie nie odrodzić, by już w tym życiu stać się arhantem (*arhat;* dłuższy, mocny temat: *arhant*), tj. takim świętym, którego obecne życie jest już ostatnią reinkarnacją, który w tym życiu ma zapewnioną nirwanę, z tego życia przechodzi do zupełnej nirwany. Oczywiście, zdobycie tego celu, tj. zapewnienie sobie nirwany już w tym życiu, wymaga wielkich wysiłków, skupienia się w pracy nad samym sobą, całkowitego wyniszczenia żądzy podsycającej sansarę, dlatego postawienie takiego celu w hinajanie odpowiada ludziom żyjącym raczej w odosobnieniu, mnichom. Celem, karierą hinajany jest indywidualne wyzwolenie, bo strumienie dharm stanowiących indywiduum są odrębne od innych strumieni.

Tutaj nasuną się pewne trudności w zrozumieniu takiego celu ostatecznego, jakim jest *nirvāṇa* hinajanistów. Nirwanę dżinistów — powie niejeden — jeszcze mogłem pojąć: dżinizm przyjmuje duszę substancjalną, więc nirwana w dżinizmie na tym polega, że dusza uwolniona od wszelkiej karmy znajduje się na zawsze poza sansarą w pełnym świadomości indywidualnej szczęściu; ale już nie mogę pojąć, na czym będzie polegała nirwana hinajanistów, którzy (jak w ogóle cały buddyzm) nie przyjmują substancji duszy; co pozostanie, gdy w procesie wyzwoleńczym zatrzyma się, przerwie potok dharm, który ma stanowić duszę; wydaje się, że nic... Hinajanista nie odpowie, że nirwana to nicość, lecz — można ogólnie powiedzieć — da takie określenie nirwany: *nirvāṇa* to specjalna dharma, nieuwarunkowana przyczynowo (*asaṃskṛta,* w *pāli*: *asaṃkhata).* Dalej z trudnościami, jak np.: „jeśli nirwana jest specjalną dharmą nieuwarunkowaną przyczynowo, to jaki jest związek nirwany z procesem wyzwoleńczym" — nie zapuszczajmy się.

Tutaj jednak nie mogę pominąć milczeniem wcale głębokiej refleksji, która przychodzi słuchaczom: Więc nirwana w hinajanie to specjalna dharma nieuwarunkowana przyczynowo, czyli — byt absolutny.

Buddyzm hinajana nie ma tak rozpracowanej nauki o tym, co nazywamy bytem absolutnym, dlatego wskazana jest ostrożność. Hinajana przyjmuje rzeczywiste istnienie dharm kontyngentnych. empirycznych, przyczynowo uwarunkowanych. Ale oprócz tego systemy hinajany przyjmują przynajmniej jedną dharmę niekontyngentną, przyczynowo nieuwarunkowaną. Niektóre szkoły hinajanistyczne wymieniają kilka dharm przyczynowo nieuwarunkowanych (i takie dharmy nie wchodzą w rachubę, jeśli idzie o byt absolutny), pewne zaś szkoły hinajanistyczne przyjmują tylko jedną

dharmę przyczynowo nieuwarunkowaną (co już mogłoby dotyczyć bytu absolutnego).

Ale wszystkie szkoły hinajanistyczne w tym się zgadzają, że nirwana, ostateczny cel kariery buddyjskiej, jest dharmą przyczynowo nieuwarunkowaną [11]. Teksty hinajanistyczne odnoszą do nirwany takie wypowiedzi, które dotyczą bytu absolutnego. Według kanonu palijskiego, np. *Udāna*, 8, 1—4 nirwana nie ma początku, powstawania i przemijania; jest nienarodzona (*ajāta*), niepowstała (*abhūta*), nieuczyniona (*akata*), nieuwarunkowana przyczynowo (*asaṃkhata*), jest spoczynkiem bez ruchu, końcem wszelkiego cierpienia. Teksty przedstawiają nirwanę obrazowo, np. jako błogą wyspę na morzu sansary; ale właściwie nirwana jest zupełnie różna od świata, jest nihil w porównaniu ze światem, bo nie ma dla niej empirycznych równoważników; z drugiej strony nirwana nie jest nihil. Tego rodzaju wypowiedzi mogłyby się odnosić do tego, co nazywamy bytem absolutnym w sobie samym. Jakkolwiek jest, o tym proszę pamiętać, że teksty buddyjskie nie przedstawiają nirwany jako przyczyny wyłaniającej z siebie świat (=dharmy kontyngentne) i nie uosabiają jej. Zresztą *hīnayāna* jest tylko metodą, karierą wyzwolenia.

b. W systemach mahajany

nie tylko nie przyjmuje się rzeczywistości substancji, ale i rzeczywistości samych dharm, rzeczywistości ich zależnego powstawania, konsekwentnie rzeczywistości świata. Mahajana przyjmuje teorię dwu prawd: prawdy wyższej, absolutnej, według której świat nie istnieje, jest iluzją, i prawdy niższej, życia praktycznego, według której świat istnieje. Ale mahajana jest przecież i filozofią, więc musi przyjąć istnienie czegoś rzeczywistego: rzeczywiście istnieje byt absolutny, jedna rzeczywistość bezwzględna, której właściwie nie można niczym pozytywnie określić.

Jak się będzie przedstawiało zagadnienie duszy w mahajanie? To, co nazywamy duszą, pojętą nawet jako potok dharm, jest według wyższej, absolutnej wiedzy iluzją, jak iluzją jest zależne powstawanie, cały kołowrót wcieleń. Jak w hinajanie rzeczywisty kołowrót wcieleń nie ma początku, jest odwieczny, tak w mahajanie iluzja sansary jest odwieczna.

---

[11] W przedstawieniu nauki szkół buddyjskich o dharmach nieuwarunkowanych przyczynowo opieram się na studium André Bareau *L'Absolu en Philosophie bouddhique*, Paris 1951 — nie bezpośrednio, bo to dzieło nie jest mi na razie dostępne, ale przez Glasenappa, *Der Buddhismus und Gottesidee*, 1954.

A proces wyzwoleńczy w mahajanie? Nie może być tutaj mowy o jakimś fizycznym zatrzymaniu potoku dharm, bo taki rzeczywiście nie istnieje, lecz jest urojony. Może być mowa o zatrzymaniu urojenia, o zatrzymaniu przez gnozę iluzji, o uświadomieniu mistycznym, przebudzeniu, że nie podlegamy żadnej sansarze, że zawsze jesteśmy wyzwoleni.

Tak się przedstawia — w ogólnych zarysach — problem duszy w dwu zasadniczych systemach mahajany, którymi są *śūnyavāda* [12] (kodyfikatorem *Nāgārjuna*, ok. r. 100 po Chr., mnich buddyjski, nie żaden król) i *vijñānavāda* (głównymi przedstawicielami *Asaṅga* i *Vasubandhu* — ich daty podaje się [13] między 280—500 po Chr.). Tutaj nasuną się prostemu rozumowi jeszcze większe trudności niż przy systemach hinajany. Prawdziwa *nirvāṇa* w mahajanie — to byt absolutny, bo poza bytem absolutnym nic rzeczywiście, według wyższej prawdy nie istnieje. Wejście do nirwany, wyzwolenie ma się dokonać przez poznanie, że zawsze jesteśmy wyzwoleni. Jak to „my", kiedy „nas" w rzeczywistości nie ma, nie ma naszej duszy nawet jako potoku dharm, bo wszystko poza bytem absolutnym jest według prawdziwej wiedzy iluzją. Chyba że „my" jesteśmy w jakiś sposób identyczni z bytem absolutnym. Dlaczego tedy i jak możemy podlegać tej odwiecznej iluzji? Jeśli „my" jako empiryczni — iluzyjni mamy sobie uświadomić tę iluzję, to musi być coś w nas rzeczywistego, czym sobie uświadamiamy, jeśli to uświadomienie ma być rzeczywiste.

Nad tymi trudnościami nie możemy się tutaj zatrzymywać. Zresztą, brak nam wspólnego języka z mahajanistami — mistyki mahajanistycznej.

Tego rodzaju trudności musiały doprowadzić w systemie *vijñānavāda* do dalszego rozpracowania na terenie filozofii.

Podczas gdy *śūnyavāda* rozróżnia tylko dwa aspekty istnienia:
- — istnienie rzeczywiste, absolutne,
- — istnienie czysto iluzyjne, któremu podlega wszystko inne poza bytem absolutnym (wszystkie dharmy świata empirii są względne, nie mają własnego bytu, są puste, *śūnya*, cf. κενός),

system *vijñānavāda* rozróżnia trzy aspekty istnienia konsekwentnie trzy stopnie wiedzy:

---

[12] *ś* wymawiaj jak polskie ś. Stosując się do projektu transkrypcji spolszczającej wyrazy indyjskie (cf. „Przegląd Orientalistyczny" nr 2 (22), 1957, T. Pobożniak, *O polskiej transkrypcji wyrazów indyjskich*) np. nazwisko filozofa indyjskiego transkrybuję *Śaṃkara* lub *Śaṅkara*, a spolszczam: Śankara. Również piszę India (sing.), w Indii etc.

[13] Cf. Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1949, p. 106/7.

— istnienie absolutne,
— istnienie iluzyjne, fikcyjne, któremu według wyższej prawdy podlega wszystko, co jest poza absolutem,
— istnienie uzależnione (*paratantra*) świadomości w nas.

Mianowicie system *vijñānavāda* przyjmuje, że świadomość w nas, nazwana w tym systemie *ālayavijñāna*, świadomość (*vijñānā*) — zbiornik, spichrz (*ālaya*), świadomość źródłowa, zapasowa, iluzyjna ze stanowiska absolutnego, ma jednak rzeczywistość uzależnioną, dopóki nie nadejdzie całkowite przebudzenie. Świadomość ta, choć nie jest substancją, bo ciągle się zmienia, jest płynna, jednak towarzyszy nam odwiecznie w ciągu sansary i ona to wyrzuca z siebie „świat zewnętrzny". Gdy sobie uświadomimy, że poza bytem absolutnym wszystko jest ułudą, świadomość uzależniona przestaje istnieć jako świadomość uzależniona, indywidualna. Więc w systemie *vijñānavāda* byłaby swojego rodzaju „dusza", oczywiście nie jako substancja i nie o istnieniu bezwzględnym, lecz uzależnionym.

Ale i w tym pojmowaniu nie usuwa się trudności. Bo czym jest to istnienie uzależnione, którym istnieje *ālayavijñāna?* Czy *ālayavijñāna* jest świadomością absolutną, czy indywidualną? Co nam z terminu *paratantra?* Co to znaczy: istnienie uzależnione, to istnienie — chyba należy powiedzieć — na pół realne [14], które nie jest ani istnieniem rzeczywistym w sensie absolutnym, ani czysto urojonym? (Szerzej o trudnościach co do pojmowania systemów mahajany cf. dzieło S. Radhakrisznana, *Indian Philosophy*, tom I).

Wyzwolenie w mahajanie dokonywa się przez poznanie, gnozę. I tu nie chodzi o jakieś teoretyczne poznanie, ale o praktyczne, mistyczne uświadomienie, że się zawsze jest wyzwolonym, nigdy nie podlegało się sansarze [15]. Takie przebudzenie jest wprost niemożli-

---

[14] Tego wyrażenia (mówiąc o *ālayavijñāna*) zapożyczyłem z dzieła Glasenappa: *Buddhismus und Gottesidee*, 1954, p. 509 („halb — reale Wirklichkeit").

[15] Według pojmowania hinajany przebudzenie (*bodhi*) Buddy (*buddha* = przebudzony) polegałoby na wykryciu fieri sansary, czyli prawa zależnego powstawania w sansarze (*pratītyasamutpāda*, w *pāli: paticcasamuppāda*); Budda postawił diagnozę sansary i podał środki do zlikwidowania jej. Cztery prawdy są corollarium tego prawa. Według pojmowania mahajany *bodhi* Buddy byłaby czymś głębszym: Budda nie tylko poznał prawo zależnego powstawania dharm w sansarze, ale przejrzał, że to powstawanie, jak i same dharmy, jest nierzeczywiste.

we dla zwyczajnego człowieka w tym życiu, lecz wymaga normalnie jeszcze bardzo wielu wcieleń, przechodzenia przez wiele płaszczyzn, pięter. Należy dążyć do tego wyzwolenia, ale nie można sobie rościć pretensji, że się je uzyska, nawet przy wielkich wysiłkach, w obecnym żywocie. A więc po co próżne wysiłki, by już w tym żywocie osiągnąć wyzwolenie, nirwanę. Raczej zwrócić nasze starania w tym kierunku, by się poświęcać dla nieszczęśliwych istot omamionych iluzją sansary i nieść im ofiarną pomoc. Naszym najbliższym wzorem (po odległym wzorze, Buddzie) ma być nie taki święty, co się wysila, by już w tym żywocie zdobyć indywidualne wyzwolenie, naszym wzorem ma być nie *arhat*, jak w hinajanie, ale *bodhisattva* (jakim jest np. *Avalokiteśvara)*, tj. taka istota (*sattva*) święta, która osiągnąwszy to doskonałe przebudzenie (*bodhi*), odkłada wejście do całkowitej nirwany (pojętej, oczywiście, w sensie mahajanistycznym), by nieść pomoc wszystkim istotom pogrążonym w iluzji sansary, a przez to współpracować nad wyzwoleniem powszechnym od jednej powszechnej iluzji. Założenie takiego celu wyzwoleńczego jest w pojmowaniu mahajany wielką karierą, czyli w porównaniu z hinajaną — wyższą karierą.

Jakkolwiek nauka mahajany może się nam wydawać trudna i niezrozumiała, należy wobec niej zachować sprawiedliwość. A przede wszystkim nie powinniśmy tego wielkiego świętego buddyjskiego, jakim jest Nagardżuna, nazywać nihilistą i ateistą. Według Nagardżuny, chociaż byt absolutny nie daje się właściwie niczym empirycznym pozytywnie określić, nie jest jednak tylko jakimś oderwanym pojęciem filozoficznym, ale rzeczywistością doświadczalną mistycznie. Oprócz negatywnych określeń Nagardżuna odnosi do tej absolutnej rzeczywistości także najwznioślejsze pojęcia, jakie miał do dyspozycji w buddyzmie, np. że jest ona absolutną prawdą *paramārthatattva*), takością (*tathatā*), (prawdziwą) istotą dharm (*dharmatā*), istotą, zbiorem Dharmy (*Dharmakāya*), przebudzeniem (*bodhi*), nirwaną (*nirvāṇa)* [16] .... Z wywodów Asangi o bycie absolutnym nie dającym się niczym określić wynika, że ostatecznie Asanga pojmuje tę najwyższą i jedyną absolutną rzeczywistość jako czystą świadomość (*vijñaptimātratā*), istnienie czysto duchowe. A więc i cel dążności mahajany, nirwana, to nie ni-

[16] Wypowiedzi Nagardżuny o bycie absolutnym wyjęte z jego dzieł: *Madhyamakakārikā* i *Mahāprajñāpāramitāśāstra*. Czy, metodycznie, Nagardżuna doszedł do nierzeczywistości świata przez rozważanie nad względnością dharm, czy z pojęcia bytu absolutnego niezmiennego osądził dharmy za puste, czy też jedno i drugie nastąpiło jednym przebłyskiem poznania, o tym trudno powiedzieć.

cość, lecz byt absolutny, z którym Nagardżuna wyraźnie identyfikuje nirwanę. Prawda, nie naucza Nagardżuna o *īśvara*, dlatego możemy powiedzieć o nim po sanskrycku, że jest *nirīśvaravādin* (*nih* jako prefiks oznacza negację, lub pozbawienie; *nih* + *īśvara* + *vādin*=*nirīśvaravādin*), ale nie, że jest ateistą, bo to wprowadza u nas nieporozumienie.

3. W systemach bramińskich

Systemy bramińskie uznają powagę objawienia wedyckiego i jedne więcej (specjalnie systemy (*mīmāṃsā* i *vedānta*, najbardziej ortodoksyjne), drugie mniej korzystają w swych rozwaniach z Wed. Objawienie wedyckie narastało wiekami gdzieś od drugiego tysiąclecia (ogólnie podaje się czas powstania najstarszych hymnów Rigwedy 1500—1200 przed Chr.) do pierwszej połowy pierwszego tysiąclecia przed Chr. Oprócz tego systemy bramińskie opierają się na tzw. sutrach (*sūtra*), które nie należą do objawienia. Te sutry systemów bramińskich to nie wykłady, opowiadania... (jakimi są np. sutry mahajanistyczne), ale krótkie, nieraz trudne do zrozumienia, a często dające się różnie interpretować aforyzmy, w które jest ujęty dany system. Ogólnie podaje się, że sutry systemów bramińskich pochodzą z pierwszych wieków ery chrześcijańskiej. Mamy więc *Mīmāṃsāsūtra*, *Vedāntasūtra* (zwane też *Brahmasūtra*) etc. O systemie *sāṃkhya* trzeba to specjalnie zaznaczyć, że wprawdzie ma swoje sutry przypisywane mniemanemu twórcy tego systemu; ale te sutry systemu *sāṃkhya*, które obecnie posiadamy, indianiści odnoszą do bardzo późnych czasów, bo aż gdzieś do XV w. po Chr., zaś system klasycznego *sāṃkhya* opiera się przede wszystkim na *Sāṃkhyakārika*, zwięzłych twierdzeniach wierszowanych (*kārikā*), w które jest ujęty ten system, a pochodzących z IV czy z V w. po Chrystusie. Wedanta oprócz objawienia wedyckiego (specjalnie ostatnie księgi poszczególnych Wed, czyli Upaniszady [17]) i sutr opiera się jeszcze na Bhagawadgicie (*Bhagavadgītā*, „Pieśń, *gītā*, Błogosławionego"), która jest powszechnie znanym i cieszącym się ogromną powagą epizodem eposu *Mahābhārata*. W omawianiu nauki systemów bramińskich opieramy się ponadto na różnych

[17] Mimansa roztrząsa wcześniejsze (*pūrva*) części Wed, stąd m. in. nazywa się *pūrvamīmāṃsā*, krótko: *mīmāṃsā* (roztrząsanie). Wedanta roztrząsa późniejsze (*uttara*) części Wed, czyli Upaniszady stojące na końcu (*anta*) Wed (*veda*), stąd m. in. nazywa się *uttaramīmāṃsā*, *vedāntamīmāṃsā*, z czego skrót: *vedānta*. *Vedānta* właściwie znaczy tyle co Upaniszady (=koniec Wed); w mowie potocznej: systemy, które się specjalnie opierają na Upaniszadach.

mistrzach danych systemów. Ponieważ sutry systemów bramińskich powstały, ogólnie mówiąc, w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej, czyli w czasie, kiedy religię opartą na Wedach nazywamy jeszcze zwykle braminizmem, dlatego systemy te przyjęto nazywać bramińskimi.

Jak się przedstawia zagadnienie duszy w systemach bramińskich? Ogólnie można powiedzieć, że w systemach bramińskich można odróżnić dwa zasadnicze kierunki co do nauki o duszy: naukę o jedności duszy i naukę o wielości dusz. Naukę o jedności duszy spotykamy w Wedancie (ale nie we wszystkich systemach czy szkołach Wedanty), naukę o wielości dusz w innych systemach.

a. W Wedancie

Wedanta nie stanowi jednego systemu. Zasadniczo rozróżnia się pięć szkół czy systemów wedantycznych, odpowiednio do pięciu głównych komentatorów tekstu Wedanty, którym są *Brahmasūtra*. Tymi komentatorami są:

Śaṃkara,	—	w. VIII/IX po Chr.
Rāmānuja,	—	w. XI/XII
Nimbārka,	—	w. XII
Madhva,	—	w. XIII
Vallabha.	—	ok. 1500 po Chr.

Ponieważ Upaniszady są prawdziwą skarbnicą nauki o bycie absolutnym, który nazywają m. in. *brahman, ātman, ātman-brahman,* dlatego i Wedanta specjalnie zajmuje się bytem absolutnym. O ile rozważania indyjskie (to samo można powiedzieć o rozważaniach filozoficznych w ogóle) odnoszą się do bytu absolutnego w samym sobie, wtenczas pojmowania bytu absolutnego są zgodne. Zapatrywania rozchodzą się, gdy się rozpatruje byt absolutny w stosunku do świata, względnie gdy chce się odnieść świat do bytu absolutnego.

W starej, tradycyjnej Wedancie pojmowano, że byt absolutny przemienił się w to wszystko, co istnieje, w ten świat empiryczny, przemianą rzeczywistą (*pariṇāma*), przejściem subtelnego w grube: jak mleko przemienia się w twaróg, tak byt absolutny przemienił się w świat — oczywiście byt absolutny nie przeszedł cały w świat. Byt absolutny jest nie tylko przyczyną sprawczą, ale i materialną świata. Świat z bytem absolutnym stanowi jedność. Konsekwentnie do tej przemiany rzeczywistej świat jest rzeczywisty, ale byt absolutny jest rzeczywistością tej rzeczywistości. Tak rozumiano w starej Wedancie hymny Rigwedy (*Ṛgveda,* X, 129, X, 90), Upanisza-

dy — i taka nauka ma być wyrażona (mówi się ogólnie w indianistyce) w *Brahmasūtra*, które starają się usystematyzować naukę Upaniszad. Z późniejszych (wymienionych wyżej) komentatorów tej tradycyjnej interpretacji starej Wedanty trzymają się zasadniczo Ramanudża, Nimbarka i Wallabha.

Byt absolutny, z którego wyszedł świat, można albo nieuosabiać — i wtenczas taki system indianiści obecnie nazywają teopantyzmem (θεός>πᾶν, świat jest funkcją Boga), albo uosabiać i wtenczas taki system nazywają obecnie panenteizmem (Należałoby wreszcie przestać mówić o panteizmie w systemach indyjskich — w znaczeniu: πᾶν=θεός, deus sive natura, Bóg jest funkcją świata). Dokumenty (teksty) indyjskie albo zostawiają uosabianie bytu absolutnego do woli każdemu, albo go wprawdzie uosabiają, ale jeszcze nie w sposób sektaryczny, ekskluzywny (*Bhagavadgītā*), albo go uosabiają sektarycznie, ekskluzywnie jako *īśvara* (od pierwiastka *īś*, mieć na własność, zu eigen haben, posiadać, być panem czego; *īśvara* = mogący, będący w stanie, władca, pan) *Viṣṇu* czy jako *Śiva*. Systemy Ramanudży, Nimbarki i Wallabhy należą do sekt wisznuickich. Nawiasowo tylko wspominam o sektach (bez większego znaczenia) uosabiających byt absolutny jako Brahmę (wyraz na oznaczenie uosobionego absolutu jako Brahma jest rodzaju męskiego i przyjęto transkrybować go wielką literą i w mianowniku: *Brahmā*, temat: *brahman*; wyraz na oznaczenie bytu absolutnego, *brahman*, jest rodzaju nijakiego, mianownik: *brahma*) czy jeszcze inaczej.

W systemie panenteistycznym uosobiony byt absolutny jako *īśvara* np. *Viṣṇu* wydaje z siebie świat, jest jego przyczyną sprawczą i materialną, z niego wyszło wszystko, a więc i prawo moralne panujące w świecie. Do tego Wisznu czy do jego rzeczywistego awatary (*avatāra*, dosłownie: zstąpienie, następnie istota, która zstąpiła) Kriszny (*Kṛṣṇa*) może się czciciel odnosić jako do osoby, oddać mu się całkowicie i dążyć do połączenia się z nim przez miłość (*bhakti*). Systemy, które nie przyjmują, że byt absolutny wyłonił z siebie świat przez rzeczywistą przemianę, nie przyjmują też uosobionego absolutu w sensie panenteistycznym, czyli nie przyjmunją *īśvara* w sensie panenteistycznym. Jasną jest rzeczą, że *īśvara* rozumiany w sensie panenteistycznym nie odpowiada pojęciu Boga (Deus), jakie my mamy [18]. I jeśli ateistami nazwie się tych, co nie przyjmują *īśvara* w znaczeniu panenteistycznym, to my wszyscy, którzy tu jesteśmy na sali, jesteśmy ateistami.

[18] Tj. pojęciu Boga nie tylko filozofii chrześcijańskiej (wyrażonemu np. w *Summa Theologica* św. Tomasza z Akwinu), ale i pojęciu Boga innych filozofii, które się z chrześcijańskim nakrywa.

Lecz nauka starej Wedanty o rzeczywistej przemianie bytu absolutnego w świat stała się dla innych kamieniem obrazy. Inni filozofowie indyjscy, choć jak najbardziej przyjmowali istnienie bytu absolutnego, nie mogli pojąć i przyjąć żadnej rzeczywistej przemiany z jego strony, żadnego rzeczywistego wyłaniania się świata. Ci filozofowie — wczujmy się w ich położenie — jakby w rozpaczliwej walce o czystość i prawdziwe, według nich, pojmowanie bytu absolutnego, a rzeczywistość świata, który miał się z tego bytu absolutnego wyłonić, którego byt absolutny miał być nie tylko przyczyną sprawczą, ale i materialną, woleli na koszt tego czystego pojmowania absolutu zrezygnować raczej z rzeczywistości świata. Byt absolutny według tych filozofów nie jest przyczyną rzeczywistą świata, świat według wyższej, absolutnej prawdy nie istnieje, jest iluzją. Świat empirii, chociaż jest iluzją, zależy jednak w jakimś znaczeniu w swoim iluzyjnym istnieniu od bytu absolutnego, byt absolutny jest przynajmniej niezmiennym podłożem, na którego tle rozwija się nierzeczywista gra iluzyjnego świata, podobnie jak na białym płótnie mogą się nam ukazywać w pewnych warunkach zmienne obrazy mamidła: nie byłoby tej iluzji, gdyby nie byt absolutny, ale to nie narusza samego bytu absolutnego. Pierwszymi systemami, które się stanowczo sprzeciwiły pojmowaniu bytu absolutnego wyłaniającego z siebie świat przez rzeczywistą przemianę, to — o ile wiemy z historii filozofii indyjskiej — systemy buddyzmu. Ale nie tylko buddyści czy inni [19], jak dżiniści, mieli trudności w pojmowaniu bytu absolutnego wyłaniającego świat przez rzeczywistą przemianę. I wśród samych wedantystów znaleźli się tacy, którzy porzucili tradycyjne pojmowanie starej Wedanty. Czy pod wpływem buddyzmu, czy przez własne medytacje o bycie absolutnym, niech o tym decyduje historyk filozofii indyjskiej. Śankara nie był pierwszym i ostatnim z tych wedantystów, ale system Śankary należy do owych pięciu głównych systemów wedantycznych,

[19] Buddyzm i dżinizm nie mają trudności w przyjmowaniu *deva* (cf. łac. divus, deus), bogów (przez małe d), niebian, czyli istot pod pewnymi względami wyższych od ludzi, ale również podległych sansarze i potrzebujących wyzwolenia. (W najstarszych zabytkach literackich indoeuropejskich Indii, w Rigwedzie, bogowie mają początek, ale są nieśmiertelni; później pod sansarę podciągnięto i bogów). Nazywać jakiś system indyjski teistycznym dlatego, że przyjmuje *deva*, byłaby to podobna ignorantia elenchi jaka była u starożytnych pisarzy, którzy chrześcijan dlatego, że nie przyjmowali bogów państwowych, nazywali ateistami. Ale niektóre systemy indyjskie mają trudność w przyjmowaniu *īśvara*, który nie jest ani bogiem, ani Bogiem w naszym rozumieniu.

które się zwykło wymieniać, owszem przez Wedantę rozumieją nieraz (choć niewłaściwie) system Śankary, który w Indii po dziś dzień ma największe znaczenie i najbardziej jest znany na Zachodzie. I w tym duchu odważa się Śankara interpretować Upaniszady, Brahmasutry i Bhagawadgitę rehabilitując je od niewłaściwego w jego przekonaniu rozumienia starej Wedanty. Dlatego, jeśli mówimy o systemach Wedanty, należy dobrze rozróżniać system Śankary od systemów czterech innych wymienionych komentatorów.

W systemie Śankary — należy jeszcze wiedzieć — może być mowa o uosabianiu bytu absolutnego, o *īśvara*, tylko według niższej wiedzy — podobnie jak w mahajanie można sobie w tej nierzeczywistej sansarze dla celów wyzwolenia uosobić byt absolutny jako jakiegoś Buddę niebiańskiego panującego w pewnym niebie (np. jako Buddę Amitabhę, *Buddha Amitābha*) i można się do tego Buddy niebiańskiego zwracać o pomoc w wyzwoleniu, oddać mu się przez *bhakti*, w Buddzie ziemskim widzieć odpowiedni refleks Buddy niebiańskiego (refleks równie nierzeczywisty ze stanowiska absolutnego jak Budda niebiański).

Kiedy mowa o systemach Wedanty, należy dobrze odróżnić również system Madhwy od innych czterech wymienionych komentatorów. Mianowicie czterej inni wedantyści są monistami czystymi lub z dodatkiem, bo według nich istnieje tylko *brahman* albo też wszystko wyszło z brahmana i stanowi z nim jedność. Natomiast Madhwa nie jest monistą, lecz wyraźnym dualistą, bo świat i dusze nie wyłoniły się z brahmana (*īśvara Viṣṇu*) Do Wedanty należy Madhwa, jak zwykłem mówić, iure caduco — chyba dlatego, że też komentuje Brahmasutry, że nawiązuje i do innych dokumentów wedantycznych interpretując je (nieraz gwałtownie) po swojemu. W systemie Madhwy dusze indywidualne i świat nieduchowy istnieją odwiecznie obok *īśvara*, *īśvara* nie jest ich przyczyną materialną, lecz ma tylko wyższość nad nimi. Takie pojmowania *īśvara* nazwano na Zachodzie teistycznym, my powiedzmy raczej: tak zwanym teistycznym, bo *īśvara* w tym znaczeniu również nie odpowiada pojęciu Boga, jakie my mamy; *īśvara* w tym znaczeniu jest ograniczony niezależnym istnieniem świata, nie jest prawdziwie bytem absolutnym. Prawda, u Madhwy *īśvara* ma większą moc niż w systemach pozawedantycznych (*nyāya* — *vaiśeṣika* czy *yoga*), które też przyjmują *īśvara* w sensie tzw. teistycznym. W tych systemach pozawedantycznych jeszcze bardziej się uwidacznia, że *īśvara* w tym znaczeniu jest ograniczony i niepotrzebny, jak to zarzucają systemy nie przyjmujące *īśvara* w tym znaczeniu: ograniczony światem i prawem moralnym; niepotrzebny, skoro prawo

moralne działa automatycznie i nie potrzebuje jakiegoś superintendenta. Systemy uważające iśwarę za zbytecznego dają takie porównanie: Znachor podaje choremu skuteczne lekarstwo ziołowe i przy tym wymawia jakieś formułki magiczne. Po co te formułki, jeśli lekarstwo działa samo z siebie?

α) *Śaṅkara*

tak rozumie i tłumaczy naukę wyrażoną w Upaniszadach, Brahmasutrach i Bhagawadgicie: Według prawdziwej, wyższej wiedzy istnieje rzeczywiście tylko byt absolutny (*ātman-brahman*) nie dający się niczym pozytywnie określić i nie ma różnej od bytu absolutnego duszy indywidualnej (*jīva*) ni świata zewnętrznego; są one tylko iluzyjną manifestacją (*vivarta*) bytu absolutnego, ułudą (*māyā*), a rzeczywistością tylko ze stanowiska niższej, praktycznej wiedzy i tak długo, dopóki w kim trwa ta empiryczna, niższa wiedza. Porównanie: Na drodze leży sznur. Ktoś idzie tą drogą o zmroku i w tym sznurze widzi węża. „Wąż" jest iluzyjną manifestacją sznura.

Czym tedy jest dusza w systemie Śankary? Pospolicie ludzie uważają duszę za wewnętrzny pierwiastek człowieka, różny od bytu absolutnego i różny w poszczególnych jednostkach. Takie pojmowanie jest iluzją. Prawdziwie, dusza (*ātman*) jest najgłębszym pierwiastkiem człowieka, ale identycznym z bytem absolutnym, najgłębszym pierwiastkiem wszechświata (*brahman*), wobec tego jest pierwiastkiem identycznym we wszystkich. A więc dusza jest istotą wieczną, nieskończoną, wszechobecną, jedną i identyczną z bytem absolutnym (*ātman*=*brahman*), istotą duchową, nie działającą, świadkiem tylko, nie cierpiącą. Powiedzenie upaniszadowe *tat tvam asi*, „tym ty jesteś", należy rozumieć w sensie identyczności. Jeśli się odrzuci od ciebie wszystko, co należy do porządku kontyngentnego-iluzyjnego, a zostawi się najgłębszy pierwiastek istniejący rzeczywiście w tobie, to, co prawdziwie jest twoją duszą, prawdziwym tobą, wtenczas ty (*tvam*) jesteś (*asi*) tym (*tat*), tj. bytem absolutnym. Wyzwolenie polega na wyzbyciu się iluzji, że ja, mój najgłębszy pierwiastek jest czymś różnym od bytu absolutnego, na mistycznej świadomości, że jestem identyczny z bytem absolutnym: *ahaṃ brahmāsmi*, ja (*aham*) jestem (*asmi*) brahmanem (*brahma*). Jak po rozbiciu garnka, przestrzeń, która była ograniczona garnkiem, zlewa się z ogólną przestrzenią i okazuje się identyczna z nią, tak *ātman* człowieka przez to mistyczne poznanie zlewa się z bytem absolutnym, a raczej okazuje się w swej właściwej formie jako *brahman* (porównanie z *Kārikā* Gaudapady do

Māṇḍūkya-upaniṣad). Oczywiście, nie może tu być mowy o zachowaniu indywidualnej świadomości: jest wtedy jedna świadomość — absolutna.

Inni wedantyści zarzucają Śankarze wpływ buddyzmu mahajany, Śankarę nazywa się zakapturzonym buddystą, a jego tezę o nierzeczywistości świata — tezą diabelską. Sam Śankara zarzeka się, że nie jest buddystą, zwalcza naukę buddyzmu mahajany, jakoby świat był czystym urojeniem. Świat i *māyā*, przyczyna świata, według Śankary — to nie czyste urojenie, lecz — ani byt, ani też niebyt, ale coś, co się nie da wysłowić (*anirvacanīya*).

Jak przy systemie dżinistów uwzględniliśmy konsekwencje płynące z nauki tego systemu o duszy, tak spróbujmy uprzytomnić sobie, jakie byłyby konsekwencje nauki Śankary o duszy. Według Wedanty w interpretacji Śankary wyzwolony, jak zresztą, ontologicznie, każdy z nas, jest nie tylko podobny do bytu absolutnego, nie tylko jego cząstką, ale w całej pełni jest identyczny z bytem absolutnym. To, co Upaniszady odnoszą do brahmana i co wyzwolony przed swoim wyzwoleniem odnosił do brahmana jako drugiego, to po wyzwoleniu orzeka o sobie. I tak: *Taittirīya-up.*, 3, 1 mówi: „Zaiste to, z czego te istoty powstają, przez co, powstawszy, żyją, w co, przemijając, wchodzą, to staraj się poznać, to jest *brahman*". *Śvetāśvatara* 3, 19, 20, mówi o brahmanie: „Bez rąk i nóg jest, a biegnie i chwyta, widzi — bez oczu, a słyszy bez uszu, zna to, co może być poznane i nie ma takiego, który by jego poznawał; jego zowią najwyższym duchem (*puruṣa*), wielkim. Subtelniejszy od tego, co subtelne, większy od tego, co wielkie, mieszka jako *ātman* w sercu tego stworzenia". *Bṛhadāraṇyaka*, 3, 7, 23, podaje o brahmanie: „Oprócz niego nie ma innego widzącego, prócz niego nie ma innego słyszącego, nie ma innego myśliciela prócz niego, nie ma innego poznawcy prócz niego. On jest twoim atmanem, wewnętrznym kierowcą, nieśmiertelnym". Otóż wyzwolony, osiągnąwszy stan wyzwolenia, stan absolutny, orzeka to samo o sobie. Cytuję tutaj jedną z późniejszych Upaniszad, *Kaivalya-up.*: „We mnie wszystko powstało, we mnie wszystko ma oparcie, we mnie wszystko przechodzi (= zanika, *layaṃ yāti*): tym brahmanem bezdwójnym jestem ja" (w. 19). „Jestem mniejszy, niż to co małe; również wielki jestem; jestem wszystkim, różnorodnym; od dawien dawna jestem, duchem jestem, władcą; jestem świecący jak złoto, a mój wygląd — błogość" (w. 20). „Choć bez rąk, nóg jestem — mam moc niepojętą; widzę choć bez oczu, a słyszę bez uszu; jam tylko poznawcą, a nie masz innego; ja po wszystkie czasy myślą moją [20] jestem" (w. 21).

[20] W tłumaczeniu *mama* łączę z *cit*, nie przecząc przez to, że *mama* można łączyć z *vettā*.

β) *Rāmānuja*

Według Ramanudży byt absolutny rozwinął się w świat nie iluzyjnie, ale przemianą rzeczywistą (*pariṇāma*). Byt absolutny, dusze indywidualne i świat zjawiskowy tworzą jedność: *brahman* jest nie tylko ich przyczyną sprawczą, ale i przyczyną materialną, dusze indywidualne i świat zjawiskowy są przymiotami brahmana, jego ciałem. Dusze tedy w systemie Ramanudży są rzeczywiste, różne od bytu absolutnego (choć tworzą z nim jedność) i różne między sobą; są wieczne, z natury czyste i szczęśliwe, poznające, działające, ilości niezliczonej, a wielkości atomu. Nie są identyczne z bytem absolutnym, lecz tylko bardzo podobne do niego. Powiedzenie upaniszadowe *tat tvam asi* należy rozumieć w sensie podobieństwa, nie identyczności: ty jesteś jak to, tj. podobny do tego. W wyzwoleniu dusza wraca do swej pierwotnej czystości i pierwotnego szczęścia, jest połączona ściśle z bytem absolutnym, nieodłączna od niego, ale — w samym wyzwoleniu — zachowuje swoją indywidualność.

γ) *Nimbārka.*

System Nimbarki, choć, historycznie, jest zależny od Ramanudży, jest jednak mniej rozpracowany. Niektórzy indianiści zaznaczają, że system Nimbarki może najlepiej z komentatorów oddaje myśl wyrażoną w Brahmasutrach.

Brahman jest przyczyną sprawczą i materialną świata (również przez *pariṇāma*). Dusze są identyczne z bytem absolutnym i różne od niego, jak iskra jest identyczna z ogniem i różna od ognia, jak kropla wody jest identyczna i różna odnośnie do oceanu, jak grudka ziemi odnośnie do ziemi. Tak należy rozumieć *tat tvam asi*. Dusze są wieczne , czynne, ilości niezliczonej, wielkości atomu. W wyzwoleniu dusze odzyskują swoją pierwotną czystość, a chociaż są połączone z brahmanem, zachowują istnienie odrębne.

δ) *Vallabha.*

W systemie Wallabhy pojmuje się byt absolutny jako *sat — cit-ānanda*) *saccidānanda,* tj. jako byt (*sat*), myśl-świadomość (*cit*), szczęśliwość (*ānanda*), co zresztą jest oparte na Upaniszadach. Te atrybuty pojmuje się nie jako własności bytu absolutnego, ale substancjalnie. Byt absolutny jest przyczyną sprawczą i materialną świata. *Brahman* rozwinął się w świat nie iluzorycznie, ale rzeczywiście. Tezę o iluzoryczności świata Wallabha potępia jako tezę diabelską. By się stać duszą indywidualną, *brahman* zaciemnił atry-

but *ānanda*; by się stać światem martwym, zaciemnił atrybuty *ānanda* i *cit*. Świat martwy i dusze są tedy identyczne z brahmanem identycznością konkretną, podobną, jaka zachodzi między częściami a całością. *Tat tvam asi* jest prawdziwe dosłownie: *brahman* jest absolutem i wszystkim, materią i duszą indywidualną.

Dusze są wieczne, poznające, czynne, w ilości nieprzeliczonej, wielkości atomu. Każda dusza jest cząstką brahmana, oczywiście cząstką o mocy uszczuplonej. Dusze są w zupełności zależne od brahmana (wyraźny determinizm), wybawienie spoczywa w rękach *īśvara*, tj. bytu absolutnego uosobionego (predestynacja).

ε) *Madhva*

przyjmuje nie jeden ostateczny pierwiastek, z którego się wszystko inne wyłoniło, ale trzy odwieczne, absolutnie różne pierwiastki: — *brahman* (uosobiony: *īśvara Viṣṇu*), — dusze indywidualne (*cit, jīva*), — pierwiastek nie-duchowy (*acit*), czyli wieczne Wedy, czas i pierwotna materia (*prakṛti*), z której się rozwija przez ewolucję świat materialny[21]. *Cit* i *acit* nie wyłoniły się z brahmana, są odwieczne, *brahman* ma tylko wyższość i moc nad nimi, nie jest ich przyczyną materialną, lecz ich kierowcą.

Dusze są wieczne, różne od siebie, poznające, czynne, ilości nieprzeliczonej, wielkości atomu. *Tat tvam asi* = ty należysz do tego, tj. do *īśvara*. Dusze zachowują w wyzwoleniu swoją różność od *īśvara*. Materia i dusze, choć się nie wyłoniły z *īśvara*, są zupełnie od niego zależne. Dusze mają ograniczoną działalność (predystynacja). Madhwa zdaje się być jedynym z filozofów indyjskich, który przyjmuje potępienie niektórych potępionych na całą wieczność (podaję to za autorem, który się specjalnie zajmował systemem Madhwy, Glasenapp, *Der Hinduismus*, 1922, p. 348, Anm. 2 cf. jego: *Madhva's Philosophie des Vishnu Glaubens*, Bonn, 1923).

Jeśli tedy mówimy o jedności duszy w Wedancie, należy rozróżnić, czy i w jakim znaczeniu rozumieją poszczególni autorzy wedantyczni tę jedność. Poza tym w systemach bramińskich mamy naukę o wielości dusz.

b) W *sāṃkhya — yoga*

α) *sāṃkhya*

Mówimy tutaj o systemie klasycznym *sāṃkhya*, wyraźnie dualistycznym i nie nauczającym o *īśvara*, czyli *nirīśvaravādin*, jaki jest wyrażony w *Sāṃkhyakārikā*. Bo oprócz klasycznego systemu

[21] Cf. Helmuth von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, 1949, p. 266/7; *L'Inde classique*, II, 1953, § 1416.

sāṃkhya mamy też *sāṃkhya* nieklasyczne pomieszane z pojęciami Wedanty i nauczające o *īśvara*, czyli *seśvaravādin* (prefiks *sa* oznacza połączenie, posiadanie; *sa* + *īśvara* + *vādin*) *seśvaravādin*): w tym nieklasycznym *sāṃkhya* i pierwiastek materialny, i pierwiastek duchowy pochodzą od wspólnego pierwiastka, bytu absolutnego.

Sāṃkhya klasyczne przyjmuje dwa odwieczne, wszechobecne, niestworzone pierwiastki, od siebie zupełnie różne: pierwiastek materialny, *prakṛti*, f., nieświadomy, czynny, rozwijający się swoją własną energią przy obecności puruszy w cały szereg ewolutów, i pierwiastek duchowy, nazywany w tym systemie zwyczajnie *puruṣa*, m., tj. nieprzeliczoną ilość dusz indywidualnych, wszechobecnych, świadomych, nieczynnych, które są tylko duchowym światłem.[22]

Na to zwracam uwagę, że w klasycznym *sāṃkhya* i związanym z nim klasycznym systemie *yoga* dusza nie jest czynna, lecz jest tylko świadkiem, widzem, podczas gdy w innych systemach indyjskich (z wyjątkiem jeszcze Wedanty Śankary, gdzie dusza, *ātman-brahman*, również jest tylko widzem) dusza jest czynna. (W klasycznym *sāṃkhya* wszelkie czynności fizyczne i psychiczne pochodzą od *prakṛti*, jej ewolutów, nawet czynności związane z poznaniem, o ile są czynnościami. Czynności te, jako pochodzące od materii, same z siebie są nieświadome. Wskutek obecności puruszy czynności te są oświetlane, reflektowane duchowym światłem puruszy i przez to stają się świadome. Dusza i materia — według porównania tego systemu — to jak ślepy i kulawy. Ślepy mogący chodzić, ale nie widzący drogi (= materia czynna, ale nieświadoma) bierze kulawego nie mogącego chodzić, ale widzącego drogę (= dusza nieczynna, ale świadoma), na swoje barki i tak wspólnie zdążają do jednego celu (= wyzwolenia duszy). Purusza tylko zdaje się wykonywać czynności (które de facto pochodzą od prakriti), zdaje się reinkarnować, cierpieć... Na tym polega bytowanie empiryczne puruszy. Żeby się uwolnić skutecznie, raz na zawsze od tego empirycznego bytowania, konsekwentnie od cierpienia, konieczną jest rzeczą zdobyć rozróżniające poznanie (*viveka*), że absolutnie czym innym jest prakriti ze swymi ewolutami, a czym innym purusza. *Puruṣa*, właściwe moje ja, nie działa, nie wykonywa czynności,

[22] Wszystkich pierwiastków, z których się składa wszechświat, byłoby w *sāṃkhya* 25, tj. *puruṣa* (jako jedyny pierwiastek duchowy)+*prakṛti*+ +23 ewoluty *prakṛti*. Ponieważ ten system wylicza i omawia te pierwiastki, można jego nazwę *sāṃkhya* rozumieć jako „(ystem) odznaczający się wyliczaniem"; *saṃkhyā*, f.=liczenie, wyliczanie, liczba...; wyraz pochodny od tego: *sāṃkhya*, „(pogląd, system) wyliczający".

nie cierpi, nie jest tym ciałem, to ciało nie jest moje. Przez to rozróżniające poznanie purusza raz na zawsze odłącza się od materii (właściwie: materia zaprzestaje swej działalności odnośnie do danego puruszy), już się więcej nie zdaje inkarnować, cierpieć, jest wyzwolony. Zaznaczam, że *Sāṃkhyakārikā* nic nie mówi o świadomości puruszy po wyzwoleniu, a nawet w tym systemie pozostaje trudność, czym *puruṣa* po wyzwoleniu różnią się od siebie.

β) *Yoga*

Kiedy mówimy tutaj o *yoga*[23], rozumiemy przez to specjalny system jogi, jeden z systemów (*darśana*) bramińskich, czyli jogę Patańdżaliego (*Patañjali*, któremu się przypisuje *Yogasūtra*), jogę klasyczną. Bo każdy z systemów indyjskich ma czy może mieć swoją jogę, swoje ćwiczenia jogi, odpowiednie do przesłanek swego systemu.

System jogi klasycznej, czyli jogi Patańdżaliego opiera swoje praktyki na teoretycznych przesłankach systemu klasycznego *sāṃkhya*, wprowadzając pewne tylko zmiany, jak włączenie do swego systemu *īśvara* (oczywiście w sensie tzw. teistycznym; w systemie jogi klasycznej *īśvara* ma tylko znaczenie religijno-ascetyczne, a już nie ma nic wspólnego z kierowaniem świata). Dlatego, jeśli chodzi o zagadnienie duszy, nie potrzebujemy osobno mówić o systemie jogi.

c) W *nyāya-vaiśeṣika* i w *mīmāṃsā*

α) *Nyāya-vaiśeṣika*

Nyāya jest raczej systemem rozumowania, logiki[24], systemem indyjskiej dialektyki niż systemem zupełnym filozofii. Jako system filozoficzny bierze swoje uzupełnienia z Waiśesziki. Weiśeszika, która znów w kwestiach logiki uzupełnia się systemem *nyāya*, jest

---

[23] Sam system nazywamy po polsku (ta) joga. O ascecie, który uprawia ćwiczenia jogi, mówimy po polsku: jogin (temat sanskr. *yogin*) lub: jog. Wyraz *yoga* (od pierwiastka czasownikowego *yuj*, zaprzęgać w jarzmo, cf. iungo, iugum, Joch...) znaczy: zaprząg, zaprzęganie, włożenie się... *Yoga* to droga do wyzwolenia przez włożenie się, praktykę, trening.

[24] Wyraz *nyāya* może mieć różne znaczenia, jak metoda, reguła...; w języku filozoficznym *nyāya* może znaczyć: — logika (i w tym sensie należy rozumieć wyraz *nyāya* jako nazwę systemu), — rozumowanie, zwł. pewna forma rozumowania, którym jest pewnego rodzaju sylogizm o pięciu członach (cf. *L'Inde classique*, II, § 1460).

indyjską filozofią przyrody (rozbudowa nauki o atomach), indyjską atomistyką. Znaczeniem i zasługą *nyāya-vaiśeṣika* to wprowadzenie do filozofii indyjskiej, która znała substancję, także innych, metafizycznych kategorii[25], około początków ery chrześcijańskiej (trudno powiedzieć, kto pierwszy wpadł na to i podać dokładniejszą datę). Mimo pewnych różnic w dawniejszych dokumentach, później *nyāya* i *vaiśeṣika* zlały się w jeden system. Tak już w X w. po. Chr.

Dusza w systemie *nyāya-vaiśeṣika* jest substancją (jedną z dziewięciu substancji, które przyjmuje ten system). „Dusza (*ātman*) jest podmiotem poznania. Jest dwojakiego rodzaju: dusza żyjąca (dusza istot żyjących, *jīvātman)* i dusza najwyższa. Tutaj (w tej grupie dwu) *īśvara* wszechwiedzący duszą najwyższą, jeden tylko[26]. Dusza żyjąca (*jīva*) zaś różna, odpowiednio do ciał, wszechobecna i wieczna" (*Tarkasaṃgraha,* dziełko należące do systemu *nyāya-vaiśeṣika,* a pochodzące z XVII w. po Chr.). Dusza tedy w tym systemie jest: substancją poznającą, czynną (podaje się czternaście jej przymiotów), co do początku wieczną (jak również wieczne są atomy), w ilości niezliczonej, różną odpowiednio do ciał, wszechobecną i wiecznotrwałą.

W wyzwoleniu dusza trwa wiecznie jako substancja, ale — w tym systemie — „nieświadoma jak kamień", bo takie własności, jak poznanie etc. są przymiotami duszy, o ile jest w kontakcie ze zmysłem wewnętrznym (*manas*), a przez niego z narządami zmysłów zewnętrznych i ze światem; gdy się ten kontakt przerwie, te przymioty nie mogą się manifestować. Na zarzuty przeciwko takiemu pojmowaniu wyzwolenia (że wobec tego lepiej jest być szakalem w jakimś lesie niż być tak wyzwolonym) odpowiadają zwolennicy tego systemu, że już samo uwolnienie się od życia empirii, które z istoty swej jest cierpieniem, przedstawia szczęście i godne jest zabiegów szlachetnego człowieka.

---

[25] Między tymi kategoriami jest i *viśeṣa,* szczególność, osobliwość, którą pojmowano jako coś realnego w rzeczy, czym dana rzecz różni się od innych. Stąd nazwa systemu *vaiśeṣika* (*viśeṣa-vaiśeṣika*; *i* na trzecim stopniu samogłoskowym jest *ai*).

[26] W tym tekście mamy też pewne dane, jak pojmowano *īśvara* w sensie tzw. teistycznym. W tym znaczeniu *īśvara* jest jedną tylko duszą, wszechwiedzącą, nigdy nie podległą sansarze, koegzystującą obok wiecznego świata, superintendentem nad światem i prawem moralnym. Ale to nie byt absolutny i taki *īśvara* nie odpowiada pojęciu Boga w naszym rozumieniu.

β) *Mīmāṃsā.*

Mimansa zajmowała się początkowo prawie wyłącznie kwestiami praktycznymi, tj. badaniem obowiązków religijnych wyrażonych we wcześniejszych częściach Wed, badaniem rytuału wedyckiego, techniki ofiarnej, omawianiem owoców tych obowiązków i ofiar w tym i w przyszłym życiu (nie uwzględniając sprawy wyzwolenia), a kwestiami filozoficznymi o tyle, o ile z jej zasadniczym badaniem miały ścisłe powiązanie. W historii filozofii indyjskej ma Mimansa znaczenie właśnie jako wzór ścisłej metody badawczej. Wyszkolenie filozoficzne otrzymała później (w w. VII i VIII po Chr.) przez dwóch mistrzów (*Prabhākara* i *Kumārila*), dwie ich szkoły różniące się w niektórych szczegółach. Wtenczas Mimansa przyjęła charakter innych systemów (*darśana*) indyjskich uwzględniając także kwestię wyzwolenia.

Właściwością Mimansy (już w *Mīmāṃsāsūtra*) jest nauka o wieczności Wed: Dźwięk (*śabda*) jest wieczny; pomiędzy wyrazem składającym się z dźwięków, a tym, co wyraz oznacza, istnieje wieczny związek; wyrazy oznaczają nie indywidua, lecz species; Wedy wyrażone dźwiękami istnieją wiecznie ponad rzeczami; Wedy nie wyłoniły się z żadnego pierwiastka, nie pochodzą od nikogo, są istniejące przez siebie, istnieją zawsze i wszędzie w sposób utajony, a ich aktualne słyszenie zależne jest tylko od postawienia pewnych warunków; ich moc obowiązująca pochodzi od nich samych. Wedy w Mimansie to odwieczne Prawo moralne (*Dharma*) obowiązujące samo przez się, to — żeby użyć porównań zachodnich — jakby jakiś absolutny imperativus categoricus, jakby jakaś odwieczna Harmonia świata. Z pojmowania Mimansy widać, że Prawo odwieczne, Wedy, wyglądają na coś więcej niż na byt tylko moralny, to jakby prawdziwie metafizyczne Universale (wielką literą) istniejące a parte rei. Dodać należy, że wyraz *brahman*, który się stał w Upaniszadach i w Wedancie terminem technicznym na oznaczenie bytu absolutnego, oznaczał wcześniej święte słowo Wed, Wedy. Jednak w Mimansie tego odwiecznego Prawa nie uosabia się i nie czyni się go sprawcą świata. Świat jest wieczny i wiecznie będzie istniał. Mimansa, podobnie jak i dżinizm, nie przyjmuje periodycznego zanikania (*pralaya*) świata w bycie absolutnym, w materii pierwotnej czy rozwiązywaniu się na atomy, jak to nauczają różne inne systemy indyjskie.

Nastawienie Mimansy w innych kwestiach filozoficznych zbliża ją do systemów *nyāya-vaiśeṣika*, ale z tym, że Mimansa nawet w swym rozwiniętym stadium, choć jest systemem na wskroś religijnym, nie przyjmuje *īśvara*. Dusze są wieczne, różne od ciała, nie-

zliczonej ilości, wszechobecne. Stan duszy wyzwolonej odpowiada również stanowisku *nyāya-vaiśeṣika.*

Tylko sumarycznie omówiliśmy problem duszy w systemach indyjskich. Ogromna większość tych systemów przyjmuje różny od materii pierwiastek, który nazywa duszą (*ātman, jīva, puruṣa, cit*). Nie było naszym założeniem śledzić, jakie argumenty na istnienie duszy przytaczają różne systemy, bo ta kwestia nadaje się na osobne opracowanie. Ale przy omawianiu natury duszy uwidaczniały się równocześnie i argumenty na jej istnienie. Bo jeśli np. system klasycznego *sāṃkhya,* który wyznaje absolutną różnicę między materią a duszą, podaje jako istotne i wyłączne cechy duszy poznanie, świadomość, duszę nazywa poznającą(*jña*), zdolną do rozróżniania (*vivekin*), świadkiem (*sākṣin*), widzem (*draṣṭṛ*), a materię nazywa nieświadomą (*acetana*), nie posiadającą (zdolności) rozróżniania (*avivekin*), to już z tego widać, co skłania ten system do przyjęcia pierwiastka różnego od materii, i to nawet materii subtelnej, która w tym systemie odgrywa specjalną rolę (cf. *tanmātra* w systemie *sāṃkhya*). Nawet materia subtelna, która wyszła przez ewolucję z materii pierwotnej (*prakṛti*) pozostaje materią i jest nieświadoma. Podobnie, jeśli Madhwa przyjmuje trzy różne pierwiastki istniejące odwiecznie — *īśvara,* — pierwiastek duchowy (cit, *jīva*), — pierwiastek nieduchowy (*acit*), czyli bezwładny (*jaḍa*), to widać na podstawie przeświadczenia, że *acit* nie może wydać z siebie *cit.* Pozostały mu dwie drogi: albo za innymi wedantystami pojmować duszę jako identyczną z *brahman* czy jako jego cząstkę, albo (jeśli w tym nie poszedł za Wendantą), przyjąć pierwiastek duchowy różny od *īśvara* (uosobiony *brahman*) i od materii, istniejący wiecznie. Filozofowanie systemów indyjskich zaczynało się w wielkiej mierze od duszy (nie chcę uogólniać i mówić: zawsze, bo taka np. Waiśeszika zaczynała chyba od przyrody). Systemom indyjskim nie była obca czynność duszy, jaką jest poznawanie pojęć ogólnych oraz tworzenie z nich sądów i wniosków. Ogół (universale) dobrze był znany filozofii indyjskiej, a w takich systemach aż nadto realistycznych, jak *nyāya- vaiśeṣika* ogół (*sāmānya*) stanowi nawet osobną kategorię metafizyczną. Wedanta opiera się specjalnie na Upaniszadach. A Upaniszady zaczynają właśnie filozofowanie od wnętrza człowieka, od jego najgłębszego pierwiastka i w tym pierwiastku wykrywają takie dziwy, że go aż utożsamiają z pierwiastkiem wszechświata, z bytem absolutnym.

W Wedancie Śankary mamy szczyt (apogée), jeśli chodzi o pojmowanie duszy. Inne systemy, nawet w obrębie Wedanty, nie posuwają się tak daleko. Dżinizm, choć tak akcentuje różnicę duszy

od materii, pojmuje ją dość pierwotnie. Buddyzm nie przyjmuje substancjalności duszy, ale czyni to — zaznaczam: według jednej hipotezy — dla duszy samej, dla skuteczności jej wyzwolenia. Ten temat nadaje się na osobny referat. Tutaj napomknę tylko krótko, że według jednej hipotezy (u nas w Polsce St. Schayer [27]) w buddyzmie przedkanonicznym przyjmowano substancjalność duszy, a dopiero w kanonie palijskim wprowadzono obowiązkowo niesubstancjalność dla celów „soteriologicznych". Nie wiadomo, czy ta hipoteza stanie się kiedy pewnikiem naukowo udowodnionym, czy też pozostanie tylko hipotezą. Nie dla podtrzymywania, lecz tylko dla objaśnienia tego stanowiska dodaję, że w buddyzmie — według tej hipotezy — nurtowało to przekonanie, iż nie podobna wyzbyć się całkowicie przywiązania do bytowania empirycznego, a tym samym wyzbyć się zarodków sansary, dopóki się jest przekonanym, że istnieje substancjalne „ja", że się ma dla kogo pożądać, podobnie — tu już moje porównanie — jak temu, co posiada rodzinę, dzieci, kto ma dla kogo pracować, nie podobna wyzbyć się zabiegania o rzeczy tego świata, by tę rodzinę zabezpieczyć. Inne systemy *kriyāvādin* (poza buddyzmem) pojmują duszę jako substancję z natury doskonałą i wiecznie trwającą. Z tych jedne pojmują ją jako duchowe światło nieczynne, jako świadka tylko, inne jako substancję czynną. Jedne jako istotę wszechobecną, inne jako substancję wielkości atomu względnie wielkości ożywionego ciała. Według niektórych dusza jest jedna, według innych ilości nieskończonej. Jedne systemy indyjskie zacieśniają zakres ciał ożywionych duszą do istot poruszających się spontanicznie, jak człowiek i zwierzę, inne rozciągają ten zakres na rośliny, a nawet na żywioły. I tu należy zaznaczyć, że systemy indyjskie przyjmują jeden rodzaj duszy, która się może znajdować w różnym stadium sansary [28], rozróżniają duszę w człowieku, w zwierzęciu czy gdzie indziej, ale nie rozróżniają duszy ludzkiej, zwierzęcej, wegetatywnej. Dusza w systemach indyjskich (które przyjmują substancję) jest substancją zupełną. Nie spotykamy w systemach indyjskich nauki o duszy jako formie ciała podobnie jak nie spotykamy w systemach *kriyāvādin* nauki o doczesnym początku duszy. Dusza mieszka tylko,

---

[27] O tej hipotezie, jej historii i obecnym stanie cf. Constantin R e g a m e y, *Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de St. Schayer* („Rocznik Orientalistyczny", XXI, Warszawa 1957).

[28] O takiej duszy tu mowa, bo wiemy, że systemy indyjskie przyjmujące *īśvara*, rozróżniają między duszą najwyższą, którą jest *īśvara*, nie podległy nigdy sansarze, a duszą istot żyjących, podległą sansarze.

przebywa w ciele, ale nie jest jego formą. Ciało nie jest istotną częścią człowieka lecz tylko dusza. To, co stanowi istotę człowieka, moją osobę, moje „ja" — to (w systemach pojmujących substancję) dusza. Wyzwolenie na tym polega, że dusza zupełnie i raz na zawsze wyzwala się od materii. Nawet subtelne ciało (przyjmują ją niektóre systemy, jak *sāṃkhya*), które jest łącznikiem między duszą a grubym ciałem i które wędruje w czasie całej sansary, musi się odłączyć od duszy przed jej zupełnym wyzwoleniem.

Jakkolwiek różne są zapatrywania systemów indyjskich *kriyāvādin* na duszę, to jednak łączy je wszystkie jedno staranie o wyzwolenie duszy z cierpienia, z sansary. Wszystkie systemy *kriyāvādin* (nawet *mīmāṃsā i nyāyā-vaiśeṣika*) w swoim rozwiniętym stadium przyjmują naukę o wyzwoleniu. Niektóre z tych systemów, te mianowicie, co naukę o wyzwoleniu stawiają na pierwszy plan, jak buddyzm, *sāṃkhya*, indianista śledzący ich rozwój ma ochotę nazwać pragmatycznymi, bo przesłanki teoretyczne tych systemów zdają się być podyktowane celami praktycznymi, wyzwoleniem duszy. W każdym razie wszystkie systemy *kriyāvādin* są na wskróś praktyczne. Do badania filozoficznego przystępują nie tyle z ciekawości co ze względów praktycznych. W tym celu zastanawiają się nad naturą duszy, nad pierwiastkami, z których się ostatecznie świat składa, by się tym pierwiastkom przeciwstawić, by się (= swoją duszę) od nich wyzwolić, przerwać jej cierpienia, reinkarnacje. Zdziwi się może filozof Zachodu, gdy weźmie do ręki np. podstawowy tekst klasycznego *sāṃkhya*, *Sāṃkhyakārikā*. Pierwsze słowa tego tekstu brzmią: *Duḥkhatrayābhighātāc jijñāsā tadabhighātake hetau*, co się wykłada: „Ponieważ uciska (nas) trojakie cierpienie, (podejmujemy) badanie środka usuwającego je". A więc nie prosta ciekawość, ale cel praktyczny kieruje tym badaniem filozoficznym, by mianowicie wyzwolić duszę całkowicie i raz na zawsze (*ekāntātyantataḥ*).

Ks. Franciszek Tokarz

ALBERT M. KRĄPIEC OP.

POZNAWALNOŚĆ BOGA I DUSZY: TRUDNOŚCI – PODSTAWY ROZWIĄZAŃ

Rozważania Tygodnia Filozoficznego dobiegają końca.

Chciałbym dokonać pewnego podsumowania wykładów i dyskusji, ale w filozofii jest tak, że każde podsumowanie jest do pewnego stopnia nowym spojrzeniem i dlatego mogą się nasunąć nowe trudności, ale może właśnie tak jest dobrze.

Zarówno w toku wykładów jak i dyskusji padło bardzo wiele zdań, które na pewno staną się jakimś bodźcem do dalszych, bardziej samodzielnych i osobistych czy grupowych badań i przemyśleń. To jest najważniejsze. W zeszłym roku Tydzień Filozoficzny spełnił swoje zadanie, może nawet w większym stopniu aniżeli to było zamierzone, rozbudził bowiem zainteresowania problematyką filozoficzną. Tegoroczny Tydzień Filozoficzny został poświęcony szczegółowym zagadnieniom, które chyba najbardziej pasjonują współczesnego człowieka, tak jak pasjonowało starochrześcijańskiego mędrca św. Augustyna, któremu w *Soliloquiach* wyrwał się okrzyk: *Deum et animam scire cupio, nihilne plus nihil omnino* — „Boga i duszę poznać pragnę — i nic więcej — nic zupełnie".

Poznanie Boga i duszy to są jakieś problemy osiowe, leżące w płaszczyźnie jednej: człowieczeństwa, pełnego humanizmu. Zagadnienia te jakoś najbardziej targają nerwy systemów filozoficznych. Żaden z systemów nad tymi problemami nie przechodzi obojętnie, każdy się jakoś wypowiada, czasami ubocznie, ale nawet wtedy bardzo wymownie.

Problemy te również budziły zainteresowanie wśród słuchaczy tegorocznego Tygodnia Filozoficznego. Rozchodziły się wieści o bardzo gorących, młodzieńczych dyskusjach: jak to jest z tym poznaniem istnienia Boga i duszy? Wzbudziła się pewna pasja poznania i intelektualny niepokój. To jest bardzo cenne i może najważniejsze, bo właśnie celem filozofii jest ciągłe zdobywanie osobistych prze-

myśleń najważniejszych zagadnień życiowych. To bowiem leży na liniach wewnętrznego rozwoju człowieka i powiększania jego kultury osobistej. Chodzi bowiem o to, by żywy człowiek nie tylko przyjmował od zewnątrz i kuł na pamięć formuły, których nie rozumie, ale by on sam od wewnątrz przemyślał każde zagadnienie, które ma się stać jego osobistym dobrem. I jeśli Tydzień Filozoficzny przyczynił się do tego, to już było warto zorganizować go.

Teraz przejdźmy do pewnego podsumowania teoretycznego. Zapytajmy:

1. W jakiej sferze toczą się spory w filozofii?;
2. jakie są główne trudności ich rozwiązania?;
3. jakie są podstawy rozwiązań?

Odpowiedź na te trzy pytania może przyczyni się do ujrzenia drogi prowadzącej do powolnego rozumienia sensu filozoficznych rozwiązań.

1. Mamy żywo w pamięci to, co na początku zapowiadaliśmy, że w trakcie Tygodnia nie chodzi o jakieś instruowanie kogoś, ale jedynie o wskazywanie pewnych linii rozwiązań. Każdy osobiście musi sobie sam rozwiązywać niepokojące go pytania i nie może nikt być zwolniony z trudu myślenia.

Ale przejdźmy do analizy pytania pierwszego: w jakich sferach toczą się spory na temat Boga i duszy? Jak wszelkie spory, tak również i te znajdują się właśnie w dziedzinie teorii, w dziedzinie bytów intencjonalnych. Co to znaczy? Otóż mając na uwadze aspekt naszego poznania, możemy wyróżnić trzy wielkie porządki rzeczywistości: a. porządek przedmiotów rzeczywistego świata i zdarzeń realnych. A więc do tej sfery zaliczymy to, co zauważamy na świecie: przedmioty realne, rzeczywiste procesy, zdarzenia; b. porządek myśli, konstrukcji poznawczych, świat przeżyć poznawczych, który jest wynikiem naszej psychicznej świadomej chłonności świata realnego; c. porządek znaków umownych, poprzez które my nasze pojęcia i nasze konstrukcje poznawcze przekazujemy drugim.

Przyjrzyjmy się, chociażby bardzo ogólnie, tym dziedzinom (brak nam czasu na szczegółowe rozpatrzenia).

a. Podstawową dziedziną dla filozofa jest świat realny, świat bytów, procesów i zdarzeń realnych. One stanowią główny przedmiot naszego zainteresowania. One są tłumaczone zarówno w naukach szczegółowych jak i w filozofii swoistymi metodami, do siebie niesprowadzalnymi, i to tak dalece, że nie ma jakiegoś „pogranicza" nauk, nie ma takiego stanu, gdzieby przedmiot naukowo badany nie należał bądź do filozofii, bądź do nauk szczegółowych, a znajdował

się tu i tu zarazem. Mogą być jakieś przedmioty, np. „człowiek", badane przez nauki szczegółowe i filozofię, ale każda z tych nauk bada ten przedmiot w swoim aspekcie i metodą sobie właściwą, nieprzekazywalną nauce drugiej. Z racji specyficzności badań nie ma tzw. problemów granicznych. Są problemy graniczne od strony badanego przedmiotu „materialnego" i w pewnej mierze od strony psychiki badacza, ale z chwilą kiedy świadomie zastosujemy odrębne metody poznania, wtedy problemy graniczne nikną, wtedy „formalne" przedmioty badane zalicza się do ściśle określonego typu nauk. Otóż realny świat stanowi wspólny „materialny" przedmiot badań zarówno filozofii jak nauk szczegółowych. Świat realny (już Arystoteles zwrócił na to uwagę w I i II rozdziale księgi *Gamma Metaf.*), substancje realne stanowią podstawę dla bytów intencjonalnych i dziedziny znaków, przez które wypowiadamy nasze myśli, przekazujemy drugim nasze poznanie.

b. Jak przedstawia się najogólniej dziedzina naszych konstrukcji poznawczych? Wiemy, że byty realne konkretne, są bardzo złożone, a przez to bardzo bogate w elementy składowe. Nasze zaś ujęcia poznawcze są zawsze ujęciami aspektownymi. Nigdy nie będzie tzw. „poznania komprehensywnego" u człowieka; my nigdy dogłębnie ze wszystkich aspektów bytu nie poznamy. Nasze poznanie zawsze będzie tylko „aprehensywne" i niedogłębne, bo aspektowne. Więcej jest w bycie elementów składowych aniżeli w myślach ujętych cech rzeczywistości. Bardziej bogaty jest byt niż nasze myśli o nim. Nasze poznanie w stosunku do „zawartości" elementów bytowych jest uboższe od świata realnego. Olbrzymie bogactwo bytowe w naszym aspektownym, niepełnym i niewyczerpującym poznaniu ujmujemy różnymi aktami poznawczymi: wrażeniami, wyobrażeniami, sądami egzystencjalnymi, w których stwierdzamy istnienie konkretnych rzeczy, ujmujemy przy pomocy pojęć, sądów orzecznikowych. Te wszystkie elementy poznania skojarzone ze sobą i połączone oraz dostatecznie uzasadnione mogą tworzyć pewną teorię.

Nasze poznanie jest zgodne z rzeczywistością jednostronnie. To znaczy jest zgodne i utożsamia się z rzeczywistością jednostronnie: wszystko to, co znajduje się w rzeczy, swoiście „odbite" znajduje się w naszej myśli, ale nie *vice versa*. Nie ma identyczności drugostronnej; nie wszystko bowiem, co znajduje się w rzeczy, znajduje się również i w myśli. Nasze więc poznanie jest wierne, ale realnie niepełne. Zawsze jednak w akcie spontanicznego poznania pojęciowego ogólnego dostrzegamy same przedmioty, to, co poznajemy, to są nie nasze pojęcia, tylko rzeczy. Jeśli poznaję i mówię:

tablica, koń, człowiek, to nie chodzi mi o pojęcie tablicy, o pojęcie konia czy człowieka, ale chodzi mi o samą rzecz. Nasze pojęcia, nasze myśli jako ujęcia poznawcze rzeczywistości nie zatrzymują na sobie uwagi. Są one tylko tym, „dzięki czemu" poznajemy, są tym, co nas styka z rzeczywistością, a nie tym, co my zasadniczo poznajemy w naszym spontanicznym, normalnym akcie poznania. One są znakiem — obrazem, znakiem formalnym rzeczy, tym, dzięki czemu my możemy świadomie zetknąć się z przedmiotem; spełniają one rolę okularów, które umożliwiają widzenie świata. Trzeba dopiero specjalnej refleksji, by zdać sobie sprawę z naszych pojęć i poddać je dalszej analizie poznawczej.

c. Przejdźmy do dziedziny trzeciej, do systemu znaków. Jeśli nasze pojęcia, nasze myśli są pewnymi znakami rzeczy znakiem-obrazem, znakiem formalnym, który umożliwia poznanie, ale nie zatrzymuje na sobie uwagi poznawczej, to znaki umowne w postaci mowy, pisma, symboli, rzeźb, malarstwa itd. (znaków tych umownie używamy na wyrażenie naszych stanów psychicznych, zwłaszcza myśli) nie są już znakami — obrazami, czyli znakami formalnymi. One nie zawsze jednoznacznie wyrażają nam naszą myśl. Jeśli nasze myśli zazwyczaj jednoznacznie wskazują i przedstawiają nam stany rzeczowe, to znaki umowne (mowa, pismo — wszystko to, za pomocą czego komunikujemy nasze myśli drugim) nie zawsze jednoznacznie wskazują na pojęcia. Dla nauki jest ogromnie ważne, by znaki umowne wskazywały jak najbardziej jednoznacznie na nasze myśli. Ale nie zawsze to się dokonuje.

Jakie dostrzegamy źródła niedokładności naszego poznawania i błędów, i tych różnorodnych teorii, które dostrzegamy na każdym odcinku problematyki filozoficznej? Pierwsze źródło — już uprzednio dostrzeżone — to ujmowanie aspektowne rzeczywistości i często niepoprawny osąd tego (aspektownego) ujmowania. Jeżeli stykamy się poznawczo z rzeczywistością przy pomocy myśli, pojęć pod pewnym tylko kątem, jeżeli ujmujemy tylko pewne elementy i nie zwrócimy uwagi, lub zapomnimy o tej właśnie aspektowności, wówczas — rzecz jasna — popełnia się błąd absolutyzowania aspektu poznania.

Drugi powód istnienia rozbieżności to nieadekwatne komunikowanie stanów myślowych poprzez umowne znaki. Każdy z nas czuje często, jak jest trudno wyrazić to, co myślimy; jak trudno przekazać nasze stany myślowe; jak trudno dobrać takie znaki umowne, takie terminy, które by jednoznacznie objawiały to, co myślimy, w sposób nieraz bardzo skomplikowany, o rzeczy.

2. Reasumując dotychczasowe myśli możemy stwierdzić, że teorie i różnorakie ujęcia poznawcze toczą się w sferze bytów intencjonalnych, w sferze pojęć, sądów, teorii, które się wyrażają na zewnątrz poprzez znaki umowne w naszej mowie. Dostrzegliśmy trudności i nieadekwatność naszej myśli do rzeczywistości, nieadekwatność znakowania zewnętrznego w stosunku do naszych myśli. Każde absolutyzowanie obu systemów znaków powoduje błędy i różnorodność teorii.

Problemy Boga i duszy, które nas interesowały w ciągu tego Tygodnia Filozoficznego, cechuje specjalna trudność i należy ją sobie uświadomić. Gdzie jest źródło tej specjalnej trudności?

Jeżeli powstają dyskusje, spory i niepokoje, to znaczy, że trudności istnieją. Jaka jednak jest specyficzna trudność omawianych problemów Boga i duszy? Trudność chyba leży w konstrukcji naszych myśli odnośnie do Boga i duszy. Nasze bowiem poznanie Boga i duszy nie jest tego rzędu, jak poznanie przedmiotów materialnych, realnie istniejących tu, teraz. Gdy chodzi o przedmioty tu, teraz istniejące, możemy mówić nawet o jakiejś intuicji, albo jakiejś postaci abstrakcji. Mamy niemal bezpośrednie poznanie, gdyż nie pośredniczy nic, co — uprzednio poznane — warunkuje dokonanie poznania jakiejś rzeczy. Jeśli widzę tę oto tablicę, ten oto piec, to nie muszę wpierw poznać pojęcia pieca czy tablicy, aby dokonać poznania samej tablicy czy pieca. Mamy do czynienia z poznaniem intuicyjnym, które można rozmaicie tłumaczyć (intuicja to bardzo wieloznaczny termin), bądź jako poznanie spontaniczne abstrakcyjne, bądź jako bezpośredni ogląd przedmiotu.

W poznaniu Boga i duszy sprawa wygląda inaczej. Dlatego nie ma równania między powiedzeniem: „poznaję lub dowodzę istnienia tablicy, pieca" a powiedzeniem: „dowodzę istnienia Boga czy istnienia duszy". Tu bowiem poznanie nasze jest już pośrednie. Muszę bowiem wpierw poznać cały szereg uprzednich pojęć, sądów, oddających stany rzeczowe, na podstawie takich sądów pośrednio twierdzić o istnieniu przedmiotów, których bezpośrednio właściwie nie ujmę nigdy i których istnienia bezpośrednio nie jestem zdolny pojąć. Dlatego muszę dokonać całego szeregu zabiegów poznawczych, które trzeba bym zanalizował i dopiero w oparciu o rezultat tej analizy mogę wypowiedzieć sąd, że Bóg istnieje, że istnieje dusza. Mamy więc do czynienia w omawianych przez nas dziedzinach z poznaniem pośrednim. To jest rzecz ważna dla rozumienia sporów i wielości teorii — i z tego trzeba sobie zdawać sprawę, by uniknąć spłycania zagadnienia.

Rzecz druga: inaczej dokonuje się dowodliwe poznanie istnienia przedmiotów materialnych (które nawet nie są obecne), a inaczej

dokonuje się poznanie Boga. Przedmioty materialne poznaję przy pomocy pojęć (i sądów złożonych z pojęć jednoznacznych) uniwersalnych. Natomiast w poznaniu Boga (i do pewnego stopnia w poznaniu duszy) konstruuję sobie pojęcia na podstawie analizy i interpretacji rzeczywistości. Mamy do czynienia już nie tylko z pojęciami abstrakcyjnymi, ale także analogicznymi.

W jaki sposób dokonuje się ta konstrukcja? Ujmując w poznaniu poszczególne rzeczy lub poszczególne stany rzeczowe wyodrębniamy pewne elementy doskonałościowe rzeczy i z nich dopiero konstruujemy pojęcia doskonałościowe, analogiczne. Rzecz jasna, że konstrukcja dokonana przez nas może być mylna i tak się niekiedy zdarza. Lacroix słusznie powiedział, że ateizm tworzą ci, którzy się zajmują poznaniem Boga, a więc teolodzy, którzy konstruując w oparciu o analizę rzeczy pojęcie Boga, zbytnio akcentując jakieś elementy skonstruowanego pojęcia, wypaczają samo pojęcie Boga. Co to znaczy? — Znaczy: że o Bogu można mówić przy pomocy naszych ułomnych pojęć. A pojęcia te można skonstruować takie, które mogłyby być nawet same w sobie sprzeczne, albo są sprzeczne z realnymi stanami świata.

Czy wówczas neguje się istnienie samego Boga? Nie. Nie neguje się stanu realnego. Nigdy nie można Boga zanegować. Neguje się tylko pojęcia tak skonstruowane o Bogu. Neguje się taką konstrukcję pojęć i to jest ateizm *sensu stricto*. Wszelkie ateizmy są wynikiem wadliwej konstrukcji pojęć transcendentalnych, analogicznych, chociażby „ateista" nie zdawał sobie z tego sprawy. W filozofii, zwłaszcza w teodycei, operujemy pojęciami analogicznymi, takimi jak: byt, dobro, prawda, jedność, życie itd. W oparciu o tak skonstruowane pojęcia dopiero dowodzimy zarówno istnienia Boga jak również ustalamy Jego przymioty. I dlatego tyle jest sporów na temat filozoficznego pojęcia Boga. Gdyby pojęcie Boga, sprawa Jego istnienia przedstawiała się tak, jak sprawa poznania pieca — w takim wypadku sporów by nie było. Istniałaby powszechna zgoda w tym względzie. Spory są dlatego, że są trudności, a trudności są dlatego, że taka już jest konstrukcja naszego poznania, iż mamy do czynienia z pojęciami transcendentalnymi, analogicznymi do rzeczy, gdzie zachodzi niebezpieczeństwo wadliwej konstrukcji pojęć. Zagadnienie to jest bardzo obszerne i można je tu tylko anonsować. Do tej bowiem pory nie ma jeszcze dobrze opracowanej teorii pojęć uniwersalnych i transcendentalnych.

W problemach dyskutowanych, dotyczących Boga i duszy, głównym powodem trudności i szeregu doktrynalnych sporów jest natura naszego aktu poznania, dokonującego się w ramach pojęć analogicznych, konstrukcyjnych, a nie tylko abstrakcyjnych.

3. Jakie są podstawy rozwiązań takich czy innych ujęć filozoficznych w materii Boga i duszy? Nawiążę tutaj też do wygłoszonych referatów i dyskusji. Jeśli się przyjmie, że istnieje w filozofii kilka zasadniczych nurtów myślenia, to możemy wyróżnić filozofię bytu, w której zauważamy kierunek monistyczny i pluralistyczny: filozofię idei, filozofię jaźni i filozofię znaków, która stoi u podstaw współczesnej filozofii analitycznej. Problemy Boga i duszy, rozważane w filozofii znaków, konkretnie w filozofii analitycznej, będą zasadniczo interpretowane w zależności od tego, jak się pojmie sam znak. Jeśli te znaki pojmie się jako symbole umowne, przyporządkowane z konieczności, transcendentalnie, wyrażaniu stanów myślowych, a znów stany myślowe będzie się uważało za aspektowne ujęcie stanów rzeczowych — to wszystko może być w porządku. Można się będzie posługiwać filozofią analityczną, filozofią znaków, byle dobrze zdawać sobie sprawę z funkcji znaków, funkcji mowy, pisma itd. Jeśli się bowiem zabsolutyzuje znaki i oderwie od nich znaczenia i oznaczania zarazem, to wtedy powstaną zasadnicze trudności, a nawet grube błędy.

W filozofii znaków, przy poprawnym przyjęciu funkcji znaku, można by również jej językiem starać się rozwiązywać problemy Boga i duszy. Naturalnie, jak wszędzie tak i tu istnieje możliwość pomyłek i rzeczywiste pomyłki również się zdarzają.

Gdy chodzi o filozofię jaźni, to głównie mamy na myśli teorię Kanta i szkoły będącej pod jego wpływem. Problem Boga i duszy w tej filozofii w ogóle nie występuje jako problem naukowego badania filozoficznego. Zagadnienie Boga nie występuje w metafizyce. Dlaczego? Nie możemy bowiem nic powiedzieć w filozofii teoretycznej o Bogu, dlatego, że nie pozwala na to konstrukcja przedmiotu. To bowiem, co jest nam „dane", jest nam dane w stanie chaotycznym, bezładnym. A to, co my wnosimy do struktury przedmiotu, jest dopiero wartościowe, bo konieczne. Kategorie aprioryczne nie są kategoriami bytu tylko myśli. Podstawową kategorią jest kategoria przyczynowości i substancji. One zaś są apriorycznymi formami myślenia. To tylko my myślimy przyczynowo o Bogu, a nie wiemy, czy naprawdę jest Bóg. To samo dotyczy zagadnienia duszy. Dlaczego nie wystąpi na terenie filozofii Kanta, mimo że jest to filozofia jaźni, problem duszy? To zagadnienie zawsze będzie nienaukowe w łonie tego kierunku filozoficznego. Tutaj bowiem niewłaściwie posługujemy się kategorią substancji, która jest — zdaniem Kanta — tylko formą łączenia wyobrażeń. A tymczasem my nie posiadamy wyobrażeń duszy. A więc nic nie możemy łączyć przy pomocy kategorii substancji, co by przedstawiało duszę. Jaźń, według Kanta, znamy jako funkcję, a nie jako substancję; jako

podmiot myślący, a nie jako przedmiot myślenia. I dlatego o duszy nic nie możemy wiedzieć. Jaźń jest nam dana tylko jako funkcja myślenia, a nie jako przedmiot myślenia. Na terenie więc tej filozofii nie wystąpi zagadnienie duszy.

W filozofii idei dyskutowanego problemu również nie ma — w sensie zagadnienia, którego trzeba ściśle dowodzić, bo albo się ma ideę Boga i duszy, albo się tych idei w ogóle nie ma. Jeśli się idee te posiada, to przedmiotem naszego poznania filozoficznego są idee, a pierwszą ideą jest idea Boga i duszy, to rzecz jasna, wszystko jest w porządku i nie będzie żadnego sporu, ani wielości teorii.

Spory istnieją tylko w łonie filozofii bytu. Powiedzieliśmy, że to właśnie filozofia bytu może być bądź monistyczna, bądź pluralistyczna, w zależności od tego, jak będziemy tłumaczyli świat. Jeśli będziemy szukali w świecie jednej i jednoznacznej, podstawowej jakiejś *arche* — zasady, to zawsze będzie monizm. Jeśli ten element podstawowy byt — będzie złożony, nie-jednoznaczny, lecz analogiczny, to staniemy na gruncie pluralizmu, zgodnego zresztą z przednaukowym zdrowym rozsądkiem.

Otóż w systemach monistycznych, czy też monizujących, filozofii bytu występuje zawsze problem nas interesujący, występuje problem Boga i duszy. W każdej filozofii bytu (czy to o tendencjach monistycznych, czy też tendencjach pluralistycznych) dwa omawiane problemy pojawiają się zawsze. W systemach monistycznych, mówiąc ściślej, nie występuje Bóg i dusza jako problemy do wytłumaczenia, ale jawi się problem uznawania przez ludzi Boga i duszy. W filozofii monistycznej czy monizującej (spirytualistycznej czy materialistycznej) nie dociekamy, czy istnieje Bóg i dusza. Na tych polach myślenia byłyby to nonsensowne zagadnienia. Według bowiem założeń tej filozofii istnieje tylko jeden byt, który bądź się „kondensuje" i dochodzi do materii, bądź się tak „organizuje" i w procesie ewolucji dochodzi do świadomości. Jedyna rzecz, którą trzeba wytłumaczyć, to: w jaki sposób powstają wśród ludzi przekonania o istnieniu Boga i duszy? I może najbardziej konsekwentną w systemach monistycznych jest teoria Feuerbacha, gdy chodzi o tłumaczenie zjawiska wierzenia w Boga i w duszę. Teoria ta jest to słynna teoria alienacji: materia wysoko zorganizowana doszła do świadomości siebie. Bóg, religia, dusza itd. są wyrazem alienacji względem samego siebie. Człowiek, nie zdając sobie z tego sprawy, czci pod mianem Boga — siebie samego. I nie powinien sobie zdawać sprawy, jeśli chce korzystać z błogosławionych skutków religii.

Ale gdy dojdzie do samoświadomości, do pełniejszego rozwoju, powinien wówczas to dobro, które zyskuje przez alienację, sobie

uświadomić i sam bezpośrednio do niego dążyć. To jest chyba konsekwentne tłumaczenie na gruncie monizmu. Jeśli wszystko jest materią, a człowiek jest najwyższym ewolutem materii, to chyba tylko tak można wytłumaczyć przekonanie o istnieniu Boga i duszy, że to człowiek „stwarza" Boga i duszę. Ściśle mówiąc stwarza pojęcia, stwarza, według ich wyrażenia, „mity" o Bogu. I problem Boga, duszy i cała metafizyka tych właśnie transcendencji jest wyrazem alienacji, jest stworzona przez człowieka. Inaczej rzeczy nie można pojąć. Ten sam tok myślenia winien wystąpić w spirytualistycznym monizmie. Duch istniejący w świecie jako jego „dusza" uświadamia się w pełni tylko w człowieku. I sam siebie czci.

Wszystkie te tłumaczenia filozoficzne są wynikiem założenia pierwotnego, że istnieje tylko jeden podstawowy element rzeczywistości. Wówczas wszystko jest przejawem: zjawiskiem lub nadzjawiskiem tego samego elementu rzeczywistości.

Przy uzasadnionych założeniach pluralistycznych stosujemy całkiem inną metodę tłumaczenia rzeczywistości. Nie wychodzimy bowiem z żadnych danych apriorycznych: jakiejś idei, lub dojrzenia warunków koniecznych dla filozoficznych analiz. Nie. Wychodzimy z danych egzystencjalnych, ze stanów bytowo-realnych. Rzeczywistość istniejącą realnie tłumaczymy specyficznie, właściwą tylko filozofii metodą redukcyjnego myślenia. Redukcyjne myślenie jest tu swoiście pojęte, właściwe tylko filozofii i inne od myślenia redukcyjnego, jakie się stosuje w naukach szczegółowych przyrodniczych.

Wychodząc ze stwierdzenia istnienia bytów realnych szukamy racji również realnych dla uzasadnienia tego, co nie tłumaczy się samo przez się. I ta specyficzna metoda filozoficznego myślenia redukcyjnego doprowadza do stwierdzenia istnienia Boga i duszy. Uświadamiamy sobie, że sąd nasz o istnieniu Boga jest prawdziwy, mimo iż pośrednio wskazuje na istnienie Boga, a nie bezpośrednio. Analiza filozoficzna doprowadza nas do tego, że jest to zdanie prawdziwe, jeśli istnieją rzeczy takie, jak je widzimy.

Oczywiście istnieje cały szereg zabiegów poznawczych: od sądu egzystencjalnego pierwszego, bezpośredniego, w którym stwierdzamy, że „ten oto piec istnieje", „ta oto tablica istnieje" itd. — do sądu egzystencjalnego pośredniego „istnieje Bóg", jest długa droga i ogromna sieć sądów, właśnie orzecznikowych, różnego rodzaju, które interpretują dane egzystencjalne sądu bezpośredniego i prowadzą do uznania sądu pośredniego — „istnieje Bóg". Między tymi dwoma punktami jednej osi, między sądem egzystencjalnym bezpośrednim, stwierdzającym istnienie konkretnych rzeczy, a są-

dem egzystencjalnym pośrednim, stwierdzającym istnienie Boga, istnieje cała filozofia.

W uzasadnionych płaszczyznach pluralizmu można się porozumieć z każdym przeciwnikiem, mając świadomość aspektowności poznania, jego niepełności i niebezpieczeństwa komunikowania się znakami umownymi, stosując zarazem metodę redukcyjnego myślenia właściwego filozofii. Tyle właściwie chciałem powiedzieć na końcu reasumując te wszystkie dyskusje, które tutaj były toczone, oraz wykłady, które może budziły sprzeciw. Wskazuję tylko na podstawy rozumienia różnych teorii, bo nie mam czasu na rozwiązywanie poszczególnych teorii. Poszczególne problemy musicie sobie sami rozwiązywać przez całe życie. Tu można się jedynie zapoznać z najważniejszymi i generalnymi liniami rozwiązań.

Kończąc nasz Tydzień i dyskusje, niech mi będzie wolno podziękować przede wszystkim Władzom Uniwersytetu za udzielenie gościny w auli, za umożliwienie odbycia tego Tygodnia.

Sądzę, że będę również wyrazicielem myśli wszystkich obecnych, jeśli podziękuję Kierownictwu ZSP za zorganizowanie tego „Tygodnia", a Kołu Filozoficznemu na ręce prezesa, p. Zenona Kałuży, za faktyczne, duże prace kierujące biegiem dyskusji, wykładów, imprez dotyczących i duszy, i ciała. W imieniu całego Koła jako jego Kurator dziękuję wszystkim Prelegentom za przygotowanie odczytów i za przewodniczenie w dyskusji. Dziękuję również uczestnikom za polemikę, za zainteresowanie. Naszym Gościom dziękujemy bardzo serdecznie za przybycie i za te wszystkie wartości, które każdy z sobą przywiózł, przede wszystkim w postaci Siebie samego jako najwyższej wartości.

Wydaje mi się, że będę wyrazicielem wszystkich, gdy zakończę ten Tydzień Filozoficzny stwierdzeniem, że „nawet mimo błędów warto myśleć".

Albert M. Krąpiec, OP.

LUDWIK DEMBIŃSKI

SPOŁECZNOŚĆ MIĘDZYNARODOWA W FILOZOFII I W RZECZYWISTOŚCI

I

Totus orbis aliquando est una Respublica — „cały świat jest w jakiś sposób jedną republiką", twierdził z początkiem XVI wieku wybitny teolog hiszpański, dominikanin, Francisco de Vitoria. Po upływie 400 lat to twierdzenie wydaje się nam równie, jeżeli nie bardziej ryzykowne i dalekie od rzeczywistości politycznej, niż na początku wieków nowożytnych. Chociaż w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat współpraca międzynarodowa poczyniła znaczne postępy, chociaż obecna Organizacja Narodów Zjednoczonych jest już drugą z kolei światową organizacją polityczną, to jednak nie zdołaliśmy się wyzwolić od groźby wojny, będącej najjaskrawszym przejawem anarchii panującej w łonie społeczności międzynarodowej, anarchii, która jest zaprzeczeniem ładu „republiki", dostrzeganej przez Vitorię.

Pamiętajmy jednak, że Vitoria był teologiem i filozofem, a nie socjologiem czy prawnikiem. Dlatego cała jego doktryna społeczna jest doktryną filozoficzną, sięgającą do najgłębszych podstaw ludzkich społeczności, do norm wyrytych w naturze ludzkiej, które powinny rządzić współżyciem. Stąd twierdzenia zawarte w jego doktrynie politycznej, zbudowanej na bazie nauki św. Tomasza z Akwinu, a rozwiniętej po nim przez całe pokolenia filozofów, nie są bezpośrednio sprawdzalne za pośrednictwem nauk badających i opisujących przejawy życia społecznego, czyli tzw. nauk społecznych.

Mimo to związek między filozofią a naukami społecznymi istnieje niewątpliwie. Nie wdając się w rozważania metodologiczne, poprzestańmy na stwierdzeniu, że związek ten polega na zestawianiu i porównywaniu wyników obserwacji życia społecznego i sformułowanych na tej podstawie wniosków z tezami filozofii społecznej. Operacja ta pozwala stwierdzić, czy i w jakim stopniu zasady formuło-

wane przez filozofię społeczną są realizowane w konkretnej rzeczywistości społecznej — oraz ustalić, jakie konkretne zjawiska społeczne odpowiadają w danym momencie poszczególnym pojęciom filozoficznym. (Życie społeczne podlega bowiem stałym przemianom, podczas gdy pojęcia filozoficzne pozostają w zasadzie niezmienne).

Przedmiotem niniejszego szkicu jest próba zestawienia i porównania filozoficznej koncepcji społeczności międzynarodowej z aktualną sytuacją społeczno-polityczną na arenie światowej. Wydaje się to celowe, ponieważ głębokie przemiany w skali światowej, które rozpoczęły się 1 września 1939 r., zaczynają się obecnie krystalizować i przynosić owoce. Proces ten jest tak szybki, że wiele pojęć i wyobrażeń z zakresu nauki o stosunkach międzynarodowych, wypracowanych w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, na naszych oczach traci swoją wartość.

Przystępując do tego zadania podkreślić trzeba, że problematyka, którą się zajmiemy, zarówno od strony filozoficznej jak i polityczno-społecznej jest tak złożona i skomplikowana, że zamknięcie jej w ramach krótkiego artykułu spowoduje jej spłycenie, uproszczenie i brak właściwego udokumentowania.

II

Fundamentem, na którym Vitoria i jego następcy zbudowali system filozofii społecznej, jest społeczny charakter natury ludzkiej dzięki czemu głoszone przez nich teorie mają charakter obiektywny. Fakt ten zasługuje na podkreślenie, ponieważ inny, nieco późniejszy od Vitorii teolog hiszpański, Suarez, który również zajmował się problemami społeczności międzynarodowej i prawa międzynarodowego, nie poszedł tą drogą, lecz położył podwaliny pod woluntarystyczne i subiektywistyczne teorie państwa i prawa. Okazały się one bardzo szkodliwe w ostatnim stuleciu. Nic więc dziwnego, że od czterdziestu lat mniej więcej zapoczątkowana przez Vitorię obiektywna teoria społeczności międzynarodowej rozbudowuje się i rozwija. Tutaj przedstawić można tylko jej ogólne zarysy.

Ze społecznego charakteru natury ludzkiej wynika, że człowiek musi żyć w zbiorowości. Nie chodzi tu wyłącznie o możliwość zaspokojenia potrzeb materialnych, lecz przede wszystkim o pełny duchowy i intelektualny rozwój osoby ludzkiej, który osiąga się tylko przez życie społeczne. Życie społeczne jest więc warunkiem postępu ludzkości, rozwoju kultury i cywilizacji.

Pozycja rodziny wśród wspólnot i społeczności ludzkich jest oczywista: jest ona najmniejszą i podstawową komórką życia społecznego, zapewnia bowiem ciągłość rodzaju ludzkiego oraz daje człowiekowi elementarne warunki rozwoju jego osobowości.

Wychodząc z tej podstawowej komórki społecznej ludzie tworzą szereg zazębiających się wspólnot i społeczności, ułożonych hierarchicznie ze względu na swój zakres i znaczenie. Zachodzące między nimi różnice przejrzyście formułuje J. Maritain: „Życie społeczne skupia ludzi ze względu na jakiś przedmiot. We wspólnocie jest nim fakt, niezależny od określeń ludzkiego intelektu i woli — i niezależnie od nich działający w kierunku tworzenia wspólnej lecz nieświadomej psychiki, wspólnej wrażliwości i struktury psychologicznej, wspólnych obyczajów. W społeczności przedmiotem jest zadanie do wykonania lub cel do osiągnięcia, który zależny jest od określenia przez ludzki intelekt i wolę, i który zakłada działanie — decyzję lub co najmniej zgodę — rozumu jednostek: tak więc w społeczności wyraźnie wyłania się element obiektywny i racjonalny, przyjmujący rolę kierującą. Przedsiębiorstwa handlowe, zrzeszenia naukowe, a przede wszystkim organizmy polityczne są społecznościami; grupy regionalne, etniczne, językowe, klasy społeczne są wspólnotami. [...] Wspólnota jest tworem instynktu i dziedziczności w określonych warunkach i strukturze historycznej; społeczność jest tworem rozumu i siły moralnej, starożytnej *virtus* [1].

Jak z powyższych zdań wynika, naród jest właśnie wspólnotą najważniejszą i najbardziej złożoną. Naród ma swój kraj, swój język, swoje powołanie, swoje elity i ośrodki wpływów, ale jako taki nie posiada swojej władzy ani prawnej formy organizacyjnej.

Społecznością jest natomiast organizm polityczny, którego najważniejszą częścią jest państwo ze swoją władzą i jej organami, ze swoim prawem i środkami przymusu. Chociaż organizm polityczny i państwo często pokrywają się z narodem, to jednak nie można ich utożsamiać, ponieważ prowadzi to do tworzenia szkodliwego i błędnego mitu państwa narodowego. Istnieją bowiem państwa złożone z wielu narodów (Szwajcaria, Stany Zjednoczone, ZSRR), jak również narody, które przez wieki swojej historii nie potrafiły utworzyć trwałego i jednolitego organizmu politycznego (Niemcy).

Przedmiotem, celem organizmu politycznego i państwa jest dobro powszechne całej społeczności, na które składają się: spokój wewnętrzny i porządek, pokój, sprawiedliwość społeczna, dobrobyt materialny, rozwój kulturalny itp., będące warunkiem osiągnięcia przez obywateli pełnego duchowego i fizycznego rozwoju. Władza państwowa powinna dążyć do osiągnięcia tych celów przy pomocy mądrych rządów i sprawiedliwych praw.

Ponieważ państwo było wówczas społecznością największą i najlepiej zorganizowaną, dysponującą najskuteczniejszymi środkami do

---

1 Jacques Maritain, *Man and the State*, Chicago 1951, Rozdział I: „The people and the State".

realizowania dobra powszechnego, św. Tomasz nazwał je społecznością doskonałą — *communitas perfecta*, kładąc nacisk na jej niezależność i samowystarczalność: *communitas sibi sufficiens*.

Vitoria dostrzegł jednak, że nawet państwo, owa *communitas perfecta*, nie zajmuje najwyższego miejsca w hierarchii społeczności ludzkich i że nie jest w pełni niezależne. Państwo nie żyje bowiem w próżni, lecz graniczy ze wszystkich stron z podobnymi społecznościami, z którymi współżyje. Zrozumiał on dalej, że warunkiem ich współżycia jest wzajemne poszanowanie praw i obowiązków i podporządkowanie się prawu, które zresztą, w postaci traktatów i prawa obyczajowego, od najdawniejszych czasów było przez państwa przestrzegane.

Skoro zaś państwa muszą z sobą współżyć i we wspólnym interesie przestrzegać pewnych praw, istnieje więc wspólne im dobro — *bonum totius orbis* — nadrzędne w stosunku do ich dóbr partykularnych, do którego dążyć muszą wspólnymi siłami. Jeżeli zaś państwa współżyjąc ze sobą dążą do wspólnego dobra powszechnego i w swoim postępowaniu przestrzegają istniejących norm prawnych, to znaczy, że istnieje obiektywnie i w ścisłym znaczeniu społeczność państw, czy jak ją teraz nazywamy, społeczność międzynarodowa. Twierdzenie to ujął Vitoria w klasyczne już dzisiaj zdanie: *Habet enim totus orbis, qui aliquando est una Respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus quales sunt in iure gentium* [2].

Wynika z tego, 1 — że społeczność państw istnieje obiektywnie, niezależnie od woli jej członków; 2 — że jej zadaniem i celem jest realizowanie wspólnego dobra powszechnego (pokoju, dobrobytu, międzynarodowej wymiany duchowej i materialnej itp. i 3 — że w tym celu może ona ustanawiać prawa, których moc obowiązująca ma swe źródło nie w ugodzie państw, lecz w obiektywnym celu całej społeczności, którym jest jej dobro powszechne.

Tę koncepcję społeczności państw i prawa międzynarodowego nazwać można organiczną i obiektywną, ponieważ opiera się nie na zewnętrznych i przypadłościowych formach tej społeczości, lecz zbudowana jest w oparciu o istotne cechy natury człowieka, który jest elementarną cząstką każdej społeczności. Ale nie zapominajmy, że jest to koncepcja filozoficzna, której twierdzenia odnoszą się do ponadczasowej istoty zjawisk społecznych, a nie do konkretnych form, jakie w określonym momencie historycznym przybiera spo-

---

[2] Francisco de Vitoria, *De potestate civili*, wyd. [w:] B. J. Scott, *The Spanish Origin of International Law*; „Cały świat, który jest w jakiś sposób jedną republiką, ma moc stanowić prawa słuszne i dogodne dla wszystkich, jakie są w prawie międzynarodowym".

łeczność międzynarodowa, czy do źródeł pozytywnego prawa międzynarodowego, którymi zajmują się nauki społeczne, jak prawo czy socjologia.

Mając przed oczami tę koncepcję możemy się jednak zastanawiać, czy formy organizacyjne, jakie z biegiem lat przybiera społeczność międzynarodowa, oraz treść obowiązującego pozytywnego prawa międzynarodowego służą rzeczywistym i najgłębszym celom tej społeczności, czy też ją od nich oddalają. Możemy również na tej podstawie wysuwać postulaty *de lege ferenda* („o ustanawianiu praw"). Zatrzymajmy się teraz nad tymi problemami.

III

Ponieważ nie chodzi tu o dokonanie przeglądu różnych teorii społeczności międzynarodowej, więc poniższe uwagi dotyczą poglądów tych pisarzy, którzy za podstawę swoich rozważań przyjmowali w zasadzie filozofię tomistyczną, a w szczególności przedstawioną wyżej organiczną koncepcję społeczności międzynarodowej.

Kiedy od początku bieżącego wieku pisarze i filozofowie katoliccy zaczęli żywiej interesować się problemami międzynarodowymi i opracowywać zapomniane teorie dawnych teologów, wnioskiem który się wszystkim narzucał, była uderzająca niezgodność między filozoficznymi koncepcjami, wyrosłymi z tradycji tomistycznej, a rzeczywistością polityczną. Tam oparta na naturze ludzkiej społeczność państw, tutaj anarchia zwaśnionych państw narodowych; tam istniejące obiektywnie dobro powszechne całego świata, tutaj gra egoistycznych interesów nowożytnych państw suwerennych; tam wreszcie oparte na naturze i rozumie ludzkim prawa rządzące społecznością wszystkich ludów, tu dowolnie zawierane i zrywane umowy.

Przyczyniały się do tego chaosu i anarchii zrodzone w XIX wieku koncepcje państwa narodowego i jego nieograniczonej suwerenności. Źródłem tych błędnych i szkodliwych mitów był subiektywizm i woluntaryzm, które przewijają się przez historię myśli ostatnich kilku wieków. Spowodowały one podniesienie państwa i interesów narodowych do rzędu wartości absolutnych, co wplątało świat w nie dające się rozwikłać sprzeczności. Nie mogą bowiem istnieć obok siebie osoby, fizyczne czy moralne, które własne interesy i własną wolę uważają za najwyższe i niczym nie ograniczone prawo. Nie mogą one współistnieć w pokoju wówczas, kiedy szybko wzrasta ich współzależność w każdej dziedzinie życia. Powstanie Ligi Narodów nie usunęło tych sprzeczności, które ponadto podsycał, usankcjonowany Traktatem Wersalskim, układ polityczny w Europie.

W tej sytuacji ludzie trzeźwo patrzący atak swój skierowali na źródła zła: na koncepcję niczym nie skrępowanego, suwerennego państwa narodowego, którego najwyższą apoteozę zawierały rozwijające się właśnie ideologie faszyzmu i narodowego socjalizmu. W obszernej literaturze tego przedmiotu wykazywano błędność filozofii leżącej u podstaw tych koncepcji, ich sprzeczność z naturą człowieka i rzeczywistymi celami społeczności państwowej, jakimi są dobro powszechne i pełny rozwój osoby ludzkiej, wreszcie ich szkodliwość dla porządku międzynarodowego i pokoju światowego. Zagadnienia te są zbyt dobrze znane, by warto było je tutaj omawiać.

Równocześnie szukano pozytywnych rozwiązań, opracowując projekty konstytucji światowej, kodeksu prawa międzynarodowego, czy wydając Kodeks Moralności Międzynarodowej.

Ale nawet najbardziej zagorzali przeciwnicy błędnych koncepcji narodu i państwa zostali nieświadomie przez nie zakażeni. U podstaw bowiem ich koncepcji nowego porządku światowego leżało milczące lub wyraźne założenie, że państwo współczesne jest i pozostanie ową społecznością doskonałą, która w imię dobra powszechnego całego świata będzie musiała zrzec się części swoich uprawnień na rzecz światowej społeczności międzynarodowej, oraz że już tylko egoistyczne interesy narodowe są przeszkodą na drodze do urzeczywistnienia społeczności światowej pod władzą jednego rządu.

Poniższy ustęp z cytowanej już książki Maritaina, wydanej zaledwie przed ośmiu laty, doskonale streszcza te poglądy i jest dowodem głębokiego ich zakorzenienia, zakorzenienia nawet w umysłach najbardziej odpornych na „pogański nacjonalizm", które pozwoliło im przetrwać aż do dzisiaj: „Jest rzeczą oczywistą, że w okresie przejściowym, to znaczy dopóki nie powstanie rząd światowy w drodze jedynego normalnego i autentycznego procesu tworzenia się społeczności politycznych, tj. przez swobodne działanie wolności, rozumu i innych cnót ludzi, sprzeczną z prawem naturalnym będzie wszelka próba stworzenia państwa światowego siłą, podobnie jak wszelkie próby narzucania swej woli przez jedno państwo drugiemu. Jak długo nie powstanie pluralistyczna światowa społeczność polityczna, poszczególne organizmy polityczne, utworzone w toku historii, pozostaną jedynymi jednostkami politycznymi, w których zrealizowane zostało pojęcie społeczności doskonałej, chociaż od pojęcia tego nieco się dzisiaj oddaliły. Te organizmy polityczne, małe i duże, silne i słabe, zachowują prawo do pełnej niezależności, a więc prawo do prowadzenia wojny i za-

wierania pokoju, przysługujące każdej społeczności doskonałej, lecz w jego wykonywaniu prawo moralne wymaga od nich większej niż kiedykolwiek powściągliwości [3].

IV

Trudno jest napisać cokolwiek nowego na temat przemian, które w ciągu ostatnich dwudziestu lat dokonały się na świecie. Truizmem jest mówienie o zmniejszeniu świata dzięki rozwojowi nowoczesnych, szybkich środków komunikacji, czy o przemianach społeczno-gospodarczych, zmniejszeniu, spowodowanym nienotowanym dotychczas postępem technicznym. Nikomu też nie trzeba przypominać o groźbie, która zawisła nad światem od czasu tragedii Hiroszimy i Nagasaki. Ale z uwagi na temat naszych rozważań trzeba pokrótce scharakteryzować nowe elementy życia międzynarodowego.

Najbardziej rzucającym się w oczy zjawiskiem jest ogromny rozwój współpracy międzynarodowej w różnych dziedzinach i na różnych płaszczyznach, w skali całego świata, kontynentu czy regionu. Współpraca ta odbywa się w ramach niezliczonych organizacji międzynarodowych, rządowych i pozarządowych, politycznych i wojskowych. gospodarczych i technicznych, naukowych, zawodowych, wyznaniowych i in.

Wśród organizacji międzynarodowych naczelne miejsce przypada Organizacji Narodów Zjednoczonych, która jest w praktyce organizacją światową o niezwykle szerokim zakresie działania. W ciągu piętnastu lat jej istnienia okazało się jednak, że największymi osiągnięciami poszczycić się może na polu współpracy gospodarczej i technicznej, a nie politycznej, która była przecież jej zasadniczym celem. O tendencji tej świadczy ogromny rozwój tzw. orgnizacji wyspecjalizowanych ONZ, jak Światowa Organizacja Zdrowia, Organizacja Rolnictwa i Wyżywienia itp. oraz afiliowanych do nich organizacji specjalnych.

Nie znaczy to, że międzynarodowa współpraca polityczna nie uległa przekształceniom. Przeciwnie na tym odcinku zaszły w ciągu ubiegłych dwudziestu lat przemiany rewolucyjne. Weźmy dla przykładu dwa główne międzynarodowe ugrupowania polityczne: Organizację Paktu Północno-Atlantyckiego i obóz państw socjalistycznych, skupionych wokół Paktu Warszawskiego. Stopień integracji politycznej w ramach obu tych ugrupowań jest wprost rewelacyjny. W każdym z nich nastąpiło daleko posunięte podporządkowanie

---

[3] *Man and the State*, Chicago 1951, rozdz. VII: „The Problem of World Government", s. 212.

partykularnych interesów poszczególnych państw-członków interesom całego ugrupowania, czy też może takie zjednoczenie tych interesów, że aż zlały się w jedno. Co prawda np. w łonie Paktu Atlantyckiego obserwujemy jeszcze istnienie wewnętrznych tarć i sprzeczności, ale nie naruszają one jego zasadniczej jedności. Przykładem może być choćby obecna konferencja genewska: istniejące jeszcze kilka tygodni temu różnice poglądów między mocarstwami zachodnimi zostały zlikwidowane i w gruncie rzeczy rozmowy mogłyby się toczyć po prostu między Gromyką i Herterem.

Fakt, że w Pałacu Narodów zasiadają czterej ministrowie spraw zagranicznych i tak jest właściwie przypadkiem, bo zarówno minister Gromyko jak i pozostali trzej uczestnicy w rzeczywistości reprezentują znacznie większą ilość państw. Decyzje przez nich podjęte na pewno zostaną zaakceptowane przez wszystkich ich sojuszników, choćby nawet niechętnie. Oto jeszcze jeden dowód integracji politycznej.

Owa integracja nie jest sprawą swobodnej decyzji poszczególnych rządów czy parlamentów, lecz jest uwarunkowana obiektywnymi i bardzo złożonymi zjawiskami społecznymi. Znowu posłużmy się przykładem: od chwili dojścia do władzy generał de Gaulle usiłuje przywrócić Francji pozycję wielkiego mocarstwa, którą ona formalnie posiada. Ambicje te jednak przerastają realne możliwości Francji, której nie stać ani na wyprodukowanie własnej bomby atomowej, choćby najprymitywniejszej, ani na wystawienie armii, która mogłaby się liczyć w atlantyckim systemie wojskowym. O szantażowaniu swych sojuszników czy o samodzielnym manewrowaniu na arenie światowej nawet de Gaulle nie myśli.

W parze z integracją polityczną postępuje integracja gospodarcza. Zarówno w Europie Zachodniej jak w obozie socjalistycznym poczyniła ona ogromne postępy. I tu i tam okazało się, że warunkiem szybkiego rozwoju gospodarczego jest jak najściślejsza współpraca międzynarodowa, która, by przynieść właściwe efekty, wymaga nieraz doraźnego podporządkowania interesów poszczególnych państw interesom zbiorowości.

Widzimy jednak, że podporządkowanie interesów poszczególnych państw dobru większych zbiorowości międzynarodowych nie uwolniło świata od groźby wojny. Wynika to stąd, że w miejsce sprzecznych interesów narodowych, które przez ostatnie wieki odgrywały dominującą rolę, weszły interesy większych zbiorowości. Jaskrawym przykładem jest sprawa Niemiec. Problem zjednoczenia, który w gruncie rzeczy jest sprawą narodu niemieckiego, rozpatrywany jest dzisiaj na znacznie szerszej płaszczyźnie: nawet przedstawiciele obu państw niemieckich podchodzą do niego, przy-

najmniej w pewnym stopniu, z punktu widzenia interesów obozu, do którego każdy z nich przynależy.

W tym miejscu dochodzimy do kluczowego i chyba najtrudniejszego problemu. Powstaje mianowicie pytanie, co jest elementem spajającym każdą z tych wielopaństwowych społeczności i na czym polega istota sprzeczności ich interesów. Czy są to względy ustrojowe, ideologiczne czy gospodarcze? Obecna sytuacja jest tak złożona, że odpowiedź na te pytania wymagałaby przeprowadzenia wnikliwych studiów i analiz. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że każdy z wspomnianych czynników odgrywa pewną rolę.

Nie jest na pewno kwestią przypadku, że w obu blokach istnieje znaczna jednolitość ustrojów politycznych i społeczno-gospodarczych, nie bez znaczenia jest też solidarność ideologiczna. Przykładem może być Jugosławia, która, niezależnie od swych nieporozumień z krajami socjalistycznymi, na arenie międzynarodowej zwykle się z nimi solidaryzuje.

Obok dwóch bloków, o których mówiliśmy dotychczas, istnieje jeszcze grupa neutralistycznych państw afro-azjatyckich. Nie wszystkie poprzednie uwagi mogą się do niej odnosić. Niemniej i tutaj zarysowują się podobne procesy. Wiele mówi się o wybujałym nacjonalizmie ludów Azji i Afryki. Ale jego największe nasilenie przypada zwykle na okres walki o wyzwolenie spod panowania kolonialnego. Natomiast z chwilą uzyskania niepodległości fala nacjonalizmu z reguły opada, a na jej miejsce pojawia się dążenie do połączenia z większą całością polityczną. Uderzająca jest przy tym, w przeciwieństwie do poprzednio omawianych bloków, „bezideowość" (względna) tych dążeń. Wynika to stąd, że najważniejszym problemem, wobec którego stoją te młode kraje, jest nadrobienie wielowiekowego zacofania gospodarczego i społecznego. Ten wzgląd dyktuje im w poszczególnych przypadkach pozycję w stosunku do dwóch wielkich bloków. Podkreślić tylko należy, że z reguły nie przyłączają się do żadnego z nich oraz że żaden z tych młodych krajów, którym zarzuca się nacjonalizm, w gruncie rzeczy nie uprawia takiej polityki nacjonalistycznej, z jaką spotykaliśmy się jeszcze niedawno w Europie.

V

W naszych rozważaniach zestawiliśmy filozoficzną koncepcję społeczności międzynarodowej, jej społeczno-polityczną interpretację, dokonaną niedawno przez współczesnych nam pisarzy, i wreszcie aktualne realia polityczne. Pozostaje już tylko postawić kropkę nad „i".

Z punktu widzenia filozofii obecny rozwój stosunków międzypaństwowych nie przeczy, a nawet potwierdza słuszność przedstawionej na wstępie koncepcji społeczności międzynarodowej. Chociaż ciągle istnieją jeszcze poważne przeszkody do prawdziwego zjednoczenia świata, to pojęcie dobra powszechnego uległo znacznemu uogólnieniu: egoistyczne interesy społeczności państwowych podporządkowane zostały wspólnym interesom szerszych grup. „Zmniejszenie świata", o którym wspomnieliśmy, podważyło rolę państwa jako społeczności doskonałej. Ale nie jest to cios w samą doktrynę, ponieważ pojęcie społeczności doskonałej tak zostało określone, że może być zastosowane do każdej społeczności, która zdolna jest zapewnić pełny rozwój osoby ludzkiej. Jeżeli państwo współczesne zadania tego nie może już spełnić, to funkcję tę przejmuje społeczność wyższego rzędu.

Inny jest los przedstawionej wyżej społecznej interpretacji tej doktryny. Zarysowany w poprzedniej części aktualny obraz sytuacji międzynarodowej w znacznym stopniu przekreślił wartość opinii Maritaina, cytowanej na zakończenie części III. Nie tylko obalono mit państwa narodowego, ale — co więcej — znacznemu ograniczeniu uległa rola społeczna współczesnego państwa. Nie jest już ono ostatnim etapem poprzedzającym „państwo światowe". Rolę tę przejęły tworzące się na naszych oczach wielopaństwowe społeczności. Dlatego walka z mitem państwa narodowego czy pojęciem nieograniczonej suwerenności jest dzisiaj walką z wiatrakami.

Jakie są więc przeszkody stojące na drodze do zapewnienia pokoju i harmonii międzynarodowej? Wskazanie na problem Niemiec, Taiwanu, czy na wyścig zbrojeń, nie jest oczywiście żadną odpowiedzią. Przyczyny aktualnego podziału świata leżą bowiem znacznie głębiej i są bardziej złożone. Istotą ich jest napięcie między blokami Wschodu i Zachodu — owymi krystalizującymi się teraz społecznościami międzynarodowymi. Napięcia tego nie rozładuje się trwale przez porozumienie w tej czy tamtej kwestii spornej, lecz tylko przez likwidację jego prawdziwego źródła. Ale źródło to trzeba najpierw poznać. Nie wydaje się bowiem, by mogły nim być sprzeczności interesów, podobne do tych, które niedawno przeciwstawiały sobie państwa narodowe. Każdy z bloków jest przecież na tyle potężny i samowystarczalny, że nie potrzebuje walczyć o źródła surowców, rynki zbytu, czy powiększenie swego terytorium. Czy więc istotną przyczyną napięcia nie jest dynamizm ideologiczny, lub też dokonujące się w świecie przemiany społeczno-gospodarcze? A może jest nią jeszcze co innego? Nie łatwo jest znaleźć odpowiedź na te pytania, tak ważne dla przyszłych losów świata.

Ludwik Dembiński

MARIA GARNYSZ

TRIUMF NAUKI I KRYZYS SZKÓŁ

Dyskusje o szkolnictwie średnim i podstawowym należą już do żelaznego repertuaru polskiej publicystyki. Pierwsza kategoria poruszanych najczęściej problemów wygląda mniej więcej tak: „mamy za mało szkół, ale skąd wziąć fundusze na więcej?" (Jeżeli uszczuplimy inwestycje przemysłowe, nasi absolwenci nie będą mieli gdzie pracować. Jeżeli nie wybudujemy dość izb szkolnych — kto obsłuży nowoczesne maszyny naszych fabryk i cały rozrastający się aparat usług nowoczesnego społeczeństwa?) „Mamy także za mało kwalifikowanych nauczycieli, ale jak naprawić ten stan rzeczy?" (Ludzie z kwalifikacjami wolą pracować w przemyśle, bo przemysł więcej płaci. Jeżeli jednak uszczuplimy fundusze na przemysł ażeby podnieść pensje nauczycieli — to... itd.). „Nie wiadomo czy wobec tego wszystkiego przedłużać obowiązkową naukę szkolną czy nie?" (Kraj nowoczesny i uprzemysłowiony będzie potrzebował coraz więcej pracowników wyżej kwalifikowanych. Przedłużenie szkoły wymaga jednak dodatkowych nakładów, a jeżeli uszczuplimy...).

Jest też i druga kategoria pytań: o programy. „Bronić przedmiotów humanistycznych czy forsować ścisłe?" (Ścisłe wydają się potrzebne dla postępu technicznego, lecz z drugiej strony postęp techniczny jest po to między innymi, aby podniosła się „kultura w ogóle" i jest z pewnością pośrednio zależny od tej kultury). Jest też inny dylemat: „stosować w szkole tak zwaną „taryfę ulgową", aby jak najwięcej młodzieży mogło „przerobić" pełny kurs szkolny, czy wprowadzić ostrą selekcję?" (Potrzeba nam niewątpliwie coraz więcej ludzi z „przerobionym" średnim wykształceniem. Rosną też jednak i będą rosły koszty strat spowodowanych „lipnymi" kwalifikacjami).

I jeszcze grupa pytań numer trzy. „Jeśli selekcja — to czy to będzie „sprawiedliwie"? Czy licea typu bardziej „akademickiego" nie staną się zbyt elitarne intelektualnie, a nawet środowiskowo?" (Bo co tu taić: dzieci na przykład tak zwanych „intelektualistów" mają często ułatwiony szkolny start przez wiadomości i lektury „z domu". Jest bardzo prawdopodobne, że właśnie one przejdą

łatwiej przez sita selekcyjne szkół ogólnokształcących. Tymczasem zaś — słusznie czy nie — „ogólniak" jest wciąż w odczuciu wielu ludzi „lepszy" niż na przykład liceum dziewiarskie, więc dlaczegóż dzieci tych ludzi miałyby nie iść do „ogólniaka"? Przecież mają „prawo"?).

Tak — w bardzo uproszczonym zarysie — przedstawiają się nasze problemy i pytania. Nie rozstrzygnie ich z pewnością żadna prosta publicystyczna recepta. Zamierzeniem niniejszego artykułu nie jest też sugerowanie takich czy innych rozwiązań. Chodzi raczej o naszkicowanie szerszego tła naszych szkolnych trudności, o próbę ukazania ich kontekstu „ogólnocywilizacyjnego" w miejsce kontekstu lokalnych polskich warunków i błędów, które dostrzegamy najczęściej, jeśli nie — jedynie. Niewątpliwe jest, że ów „kontekst lokalny" powoduje wiele specyficznych polskich pytań i trudności i nikt rozsądny nie może nie dostrzegać tego faktu. Niemniej zmiana perspektyw, podobnie jak „zmiana powietrza" nieraz jest pożądana, a zawsze — interesująca. Dlatego warto może na marginesie naszej krajowej dyskusji odnotować parę ogólnych danych dotyczących sytuacji szkolnictwa w krajach „zupełnie innych niż nasz kraj": w Ameryce i Anglii, we Francji i we Włoszech. Jakież są ich kłopoty? — I jak sobie z nimi radzą?

We Włoszech nauka szkolna obowiązuje teoretycznie do czternastego roku życia. W praktyce jednak jest to niewykonalne, brak bowiem 69 tysięcy izb szkolnych i około 100 tysięcy nauczycieli. Zaledwie 900 tysięcy dzieci w wieku 11—14 lat (z ogólnej liczby 2,5 miliona) uczęszcza rzeczywiście do „obowiązkowej" szkoły. Mimo to rozważa się coraz częściej sprawę przedłużenia nauki szkolnej: zarówno postępujące uprzemysłowienie kraju, jak rosnące bezrobocie pracowników nisko kwalifikowanych przemawiają za koniecznością takiego posunięcia, a niemałą rolę grają także względy pedagogiczne: co robić z czternastoletnią młodzieżą?

W Anglii około pół miliona dzieci uczy się w slumsach i barakach z powodu braku lepszych pomieszczeń szkolnych. Dający się coraz dotkliwiej odczuć brak nauczycieli w roku szkolnym 1963—64 wyrazi się niedoborem idącym w tysiące — i to bez planowanego przez *Labour Party* przedłużenia o rok obowiązkowej nauki szkolnej. We Francji w ubiegłym roku 70 tysięcy młodzieży nie dostało się do szkół zawodowych z powodu braku miejsc. Do pozostałych typów szkół średnich dostaje się bardzo ograniczony odsetek kandydatów: ostra selekcja w tym kierunku rozpoczyna się już w tak zwanych „klasach obserwacyjnych", których uczniowie mają 11—13 lat. Kiedy w roku 1960 liczba młodzieży w wieku szkolnym

osiągnie 10 milionów, a więc stanowić będzie niemal jedną czwartą ludności Francji — brak szkół i nauczcieli da się zapewne odczuć jeszcze dotkliwiej. Mimo to wszystko ostatnia reforma szkolna (styczeń 1959) przedłuża obowiązek szkolny do 16 lat, przewidując jednak realistycznie nie praktykowane dotychczas typy „kursów końcowych" dla tych uczniów, którzy nie mają zamiaru kontynuować studiów średnich. Kursy owe — obejmujące dwa ostatnie lata nauki — wypełnione będą częściowo tylko lekcjami w szkole, a częściowo praktyką zawodową bądź to w warsztatach szkolnych, bądź w zakładach pracy, które zawrą ze szkołami specjalne umowy i będą utrzymywać z nimi kontakt.

W Stanach Zjednoczonych w roku 1957 brakowało 135 tysięcy nauczycieli. Zarówno pobory nauczycielstwa jak wydatki na oświatę wykazują ogromne różnice w poszczególnych stanach: podczas gdy stany zamożniejsze płacą wykładowcom szkół średnich i podstawowych 4,5—5 tysięcy dolarów rocznie, a wydatki oświatowe sięgają 400 dolarów rocznie na głowę ucznia, w stanach biedniejszych pensja nauczyciela wynosi 2—3 tysięcy dolarów a wydatki oświatowe nie przekraczają 120 dolarów na dziecko. Nowych izb szkolnych brakowało w roku 1957 — 75 tysięcy. Oprócz tego około 20 tysięcy izb rocznie należałoby zastąpić nowymi, mieszczą się one bowiem w nieodpowiednich barakach czy garażach, pracują na dwie i trzy zmiany i są za małe dla 50 a czasem 70 dzieci (w jedenastu uboższych stanach Ameryki taka właśnie ilość uczniów przypada na jedną klasę). Dzięki ogromnemu tempu budowy szkół w ciągu ostatnich dwu lat zdolano sprostać dużej części powyższego zapotrzebowania, deficyt pomieszczeń szkolnych powiększa się jednak nadal o 10 do 15 tysięcy izb rocznie. Kiedy w roku 1965 wzrośnie gwałtownie ilość dzieci w wieku szkolnym, sytuacja stanie się zapewne jeszcze bardziej paląca, tym bardziej, że ambicją Stanów Zjednoczonych jest dziś bardzo szybkie i wydatne podniesienie poziomu nauczania, co wymaga mniejszych klas i zwiększonej liczby nauczycieli-specjalistów o staranniejszym niż dotąd, a więc dłuższym przygotowaniu.

„Za mało szkół, za mało nauczycieli, przedłużać obowiązkową naukę szkolną, czy nie przedłużać?" — Nasze własne szkolne problemy „ilościowe" nie są, jak widzimy, ani tak bardzo lokalne, ani tak znów wyłącznie związane z „polską biedą", jak skłonni jesteśmy czasem przypuszczać. Triumf nauki, któremu najbogatsze kraje świata zawdzięczają tak wiele blasków swej egzystencji, zbiega się — w sposób paradoksalny — z kryzysem szkolnictwa, kryzysem — jak zobaczymy — nie tylko „ilościowym".

Dość duże analogie pomiędzy „biedną Polską socjalistyczną" a kapitalistycznymi krajami postępu technicznego zaobserwować można również w dziedzinie dylematów „jakościowych" oświaty. Walka o programy szkolne, a ściślej mówiąc walka humanistycznej koncepcji wykształcenia i jego koncepcji doraźnie użytkowej, i to w sensie zarówno szybkiej użytkowości zawodowej dla kształconego jak i użytkowości gospodarczej i politycznej dla państwa, które płaci za wykształcenie — to problem, który już od dłuższego czasu zdaje się interesować żywo Anglię i Francję, a od przeszło dwu lat, to jest od chwili wypuszczenia sputnika, nie schodzi niemal ze szpalt czasopism amerykańskich. Trudno jest oczywiście, nie ryzykując zbyt łatwych uogólnień, zreasumować w paru słowach te dyskusje. Pewna polaryzacja stanowisk wydaje się jednak niewątpliwa, a wygląda ona mniej więcej tak, że za „użytkową" koncepcją programów szkolnych, skoncentrowanych na jak najszybszym opanowaniu jak największej dawki nauk ścisłych i języków obcych, opowiadają się dzisiaj w omawianych tu krajach zachodnich dwie podstawowe siły społeczne: tak zwane „czynniki polityczne", które reagują ostatnio w sposób niezmiernie nerwowy na konkurencję ZSRR w dziedzinie techniki, i tak zwane „masy obywateli", które nauce skłonne są stawiać wymagania podobne jak każdej innej działalności usługowej „państwa dobrobytu": nauka ma więc być praktyczna, łatwo dostępna i — dla wszystkich jednakowa.

Koncepcja, którą określiliśmy tu bardzo ogólnikowo jako „humanistyczną", a która obejmuje zarówno postulat programowy szerokiego uwzględnienia przedmiotów humanistycznych *sensu stricto*, jak też postulat metodologiczny rozwijania umiejętności samodzielnego i bezinteresownego niejako życia umysłowego — ma też niewątpliwie swych gorących i wymownych zwolenników. Trzeba jednak powiedzieć sobie otwarcie· zwolennicy ci rekrutują się najczęściej z dwu grup ludzi, którzy wzbudzają bardzo wiele szacunku i wywierają bardzo mało wpływu: z grupy „starszego pokolenia" i z grupy „starszych intelektualistów".

Naszkicowany wyżej podział stanowisk w kwestii programów szkolnych nie wyczerpuje jednak sprawy do końca. W krajach europejskich zaobserwować bowiem można pewne interesujące zjawiska, które czynić mogą na pierwszy rzut oka wrażenie sprzeczności psychologicznych. Opinia publiczna domaga się więc na ogół programów „ścisłych", „praktycznych" i narzeka na „przeciążenie przedmiotami oderwanymi". Jednocześnie jednak szkoły średnie typu bardziej akademickiego, tak usilnie krytykowane w teorii, są stale oblężone przez kandydatów i najwyraźniej uważane w cichości ducha za „lepsze" tak dalece, że na przykład w Anglii roz-

waża się projekt radykalnej reformy szkolnej, znoszącej tak zwane *grammar schools*, gdyż „70% młodzieży angielskiej, którą komisje egzaminacyjne kierują do szkół innego typu, cierpi na kompleks niższości" („New Statesman", 21. 2. 1959). W związku z owym kompleksem niższości *Labour Party* projektuje w swym programie wyborczym (*Learning to Live*) zniesienie w. ogóle egzaminu, który zdają obecnie dzieci angielskie po ukończeniu 11 lat i który rozstrzyga o kierunku dalszej nauki: w „akademickiej" *grammar school*, w bardziej praktycznej *modern school* lub w szkole zawodowej. W miejsce tych trzech typów szkół rozważa się wprowadzenie ogromnych „średnich szkół ogólnych" (*comprehensive schools*) na 1000—2000 uczniów, w których dzieci wychowywałyby się razem, a tylko niektóre kursy byłyby grupowe. Czy owe kursy z kolei, uwzględniające indywidualne zdolności uczniów, nie zaczną również z czasem powodować kompleksu niższości — pokaże przyszłość. Na razie toczy się w W. Brytanii żywa, a nieraz wręcz gwałtowna dyskusja nad tym projektem.

We Francji pryncypialna krytyka programów liceów klasycznych kończy się najczęściej dość nieoczekiwanym postulatem rozluźnienia rygorów egzaminacyjnych, tak ażeby więcej młodzieży mogło się dostać do owych „przedawnionych" i „niecelowych" instytucji. Publicystyka austriacka zajmuje się coraz częściej pokrewnym zagadnieniem: nauczycielstwo szkół podstawowych nie ma podobno „odwagi" wyznać rodzicom i inspektorom kompromitującej jakoby prawdy, że część dzieci nie nadaje się do szkół średnich typu ogólnokształcącego, na skutek czego do szkół tych dostaje się duża liczba młodzieży, która ani naprawdę nie pragnie ani też nie jest w stanie ich ukończyć. Przepuszczanie dzieci z klasy do klasy na zasadzie „taryfy ulgowej", umotywowane coraz powszechniejszym przekonaniem, że „każdy ma prawo" nie tyle coś umieć, ile ukończyć szkołę i że złe świadectwo jest większą krzywdą niż złe wykształcenie — jest zresztą zjawiskiem, które występuje też w innych krajach zachodnich. Poważną przeciwwagę tej tendencji stanowi — jak dotąd w Anglii czy Francji — system trudnych egzaminów konkursowych, który jest, jak widzieliśmy, ostro krytykowany, lecz wydaje się nieodzowny zarówno ze względu na wspomniany już brak szkół, jak też ze względu na rosnące gwałtownie zapotrzebowanie na solidne kadry fachowców.

„Jakościowy" spór o programy szkolne, który toczy się dziś w tej czy innej formie we wszystkich chyba krajach przemysłowych lub znajdujących się w stadium intensywnego uprzemysłowienia, nie jest więc, jak widzimy, pozbawiony psychologicznych zawiłości. Zawiłości te zazębiają się bardzo wyraźnie z trzecim z kolei proble-

mem szkolnictwa współczesnego, który nazwać można „dylematem demokracji" lub raczej: dylematem demokratycznych sposobów myślenia.

„Zwolennicy klasycznie humanistycznej koncepcji wykształcenia — czytamy w jednej z publikacji programowych francuskiej Rady Ruchów Młodzieżowych — chcą koncentrować się przede wszystkim na pewnym stylu życia umysłowego, na pewnej wykwintności moralnej i intelektualnej, która, jeżeli zastanowić się realistycznie, może być w pełni osiągalna tylko dla elity, a więc dla mniejszości. Społeczeństwo współczesne jednakże umożliwia dostęp do wykształcenia coraz szerszym masom obywateli i — co więcej — wykształcenia tego wymaga. Koncepcja programowa nie może więc być adresowana do elity intelektualnej, wąskiej i niejako „bezinteresownej" w swym stosunku do nauki, lecz musi liczyć się z potrzebami bardziej powszechnymi i elementarnymi. Potrzeba taka to między innymi zdolność przystosowania się do zastanych warunków i skoro żyjemy w wieku techniki i w wieku rosnącej współpracy międzynarodowej — musimy przystosować do tej właśnie praktycznej sytuacji masy naszej młodzieży. Musimy też uczynić to w sposób odpowiadający możliwościom mas a nie możliwościom elit".

Cytat powyższy ukazuje, jak widzimy, bardzo wyraźnie związek pomiędzy sporem o programy szkolne a „dylematem demokracji", który określił bardzo ostro E. Gilson pisząc, że „demokracja, nie mogąc podnieść narodu do poziomu studiów, ...obniża studia do poziomu narodu". Podkreślony, zapewne nie bez słuszności, przez Radę Młodzieżową „elitarny" charakter humanistycznej koncepcji programów szkolnych rzuca też pewne światło na wspomnianą już „pozorną sprzeczność psychologiczną", która polega na faktycznej popularności szkół ogólnokształcących mimo ich „teoretycznej" dezaprobaty. „Demokratyczny sposób myślenia" uczy mianowicie, że KAŻDE DOBRO ma być dostępne wszystkim jednakowo. „Dobro" z natury swej dostępne mniej szeroko, jakim jest „humanistyczny" typ wykształcenia, musi więc wzbudzać uczucia ambiwalentne: w powszechnym odczuciu demokratycznym, mniej lub bardziej uświadomionym, „należałoby" skasować takie „dobro" w ogóle. Skoro jednak nie jest ono skasowane, „należy" próbować je zdobyć, z pobudek nie tyle nieraz naukowych, co psychologicznych: dla zadokumentowania swego „prawa" do tego, co jest zarówno „tradycyjnie" jak faktycznie „elitarne". Nie rozporządzamy niestety danymi, które ilustrowałyby skład socjalny kandydatów do szkół średnich typu humanistycznego w Anglii czy we Francji. Dosyć znamienny wydaje się natomiast fakt, że na uniwersytetach

francuskich dyscypliny humanistyczne reprezentowane są w 53% przez dzieci drobnych urzędników i drobnych rzemieślników, a więc przez grupy socjalne „wstępujące", które — być może — dostrzegają w studiach tego właśnie typu pewien tradycyjny symbol „awansu społecznego".

Śledząc dyskusje angielskie i francuskie, a w pewnym, mniejszym stopniu także amerykańskie o sposobach ujednolicenia programów szkolnych nie tyle po to, aby były lepsze, ile po to, aby „nikt nie miał żalu", trudno oprzeć się wrażeniu, że kluczowym dylematem demokracji jest nie tyle godziwa dystrybucja dóbr materialnych, która jest trudna, ale przecież — osiągalna i której dostęp techniczny otwiera coraz większe możliwości, ile właśnie — godziwa dystrybucja nauki i kultury. Z jednej strony bowiem „każdy ma prawo" wejść do elity intelektualnej, wobec czego powinny istnieć możliwości kształcenia „elitarnego" — w sensie stylu i poziomu nauczania. Z drugiej strony jednakże — i na to nie poradzimy nic — elitą intelektualną nie mogą być wszyscy, a to z tej banalnej przyczyny, że wszyscy wprawdzie są równi, ale niektórzy są zdolniejsi. Pomiędzy „prawem wejścia do elity" a możliwością skorzystania z tego prawa rozgrywa się więc w tej chwili oświatowy dylemat demokracji w krajach zachodnio-europejskich i przeważać zaczyna, jak się wydaje, tendencja równania w dół, aby „nikomu nie było przykro".

Dla każdego jest jednak jasne, że elita naukowa jest nieodzowna dla nowoczesnego państwa, szczególnie w sytuacji „wyścigu techniki", który stwarza rodzaj stanu wyjątkowego w dziedzinie naukowo-badawczej i rodzaj „przyspieszonej mobilizacji" kadr technicznych. Z kształcenia elit nie można więc było zrezygnować, punkt ciężkości przesunął się jednak wyraźnie na uniwersytety i instytuty naukowe, które otrzymują na ten cel coraz większe fundusze. W USA na przykład na „badania naukowe i wynalazczość" przeznacza się około 2 miliardów dolarów rocznie, a studenci poświęcający się „specjalnościom szczególnej wagi dla obrony" otrzymują wysokie stypendia bezzwrotne. Każdy student może ubiegać się o pożyczkę rządową, która sięga tysiąca dolarów rocznie i którą spłaca się w ciągu 10 lat po ukończeniu studiów. W roku bieżącym zgłoszono zapotrzebowanie na pożyczki tego rodzaju w łącznej wysokości 63 milionów dolarów, niektóre *college* odmawiają jednak ich przyjmowania ze względów „pryncypialnych": student otrzymujący pożyczkę musi złożyć „przysięgę lojalności wobec Ameryki", co — w oczach niektórych — „krępuje wolność osobistą".

Pomoc rządowa dla uniwersytetów i *college*'ów w formie wymienionych tu pożyczek oraz rozmaitych subwencji i kredytów prze-

wyższa znacznie dotacje dla szkolnictwa średniego i podstawowego, nawet po ostatniej ustawie oświatowej (tzw. *Hill-Elliot Bill* z roku 1958), którą uważa się za wielkie osiągnięcie w dziedzinie oświaty szkolnej. Ustawa ta zezwala mianowicie na wydatkowanie 900 milionów dolarów w ciągu czterech lat „na cele związane z podniesieniem poziomu szkół". Jeżeli kwotę tę porównamy chociażby z sumą 13 miliardów 844 milionów dolarów, wydawaną CO ROKU przez Amerykanów na „rozrywki i przyjemności", do których nie zalicza się zresztą ani papierosów, ani kosmetyków, ani innych wydatków — w naszym mniemaniu „przyjemnościowych" — reklamowana szeroko ustawa oświatowa nie wydaje się zbyt imponująca i potwierdza raczej mniemanie, że punkt ciężkości „bitwy naukowej" Ameryki leży wciąż — nie wiadomo, o ile słusznie — niemal wyłącznie w *college*'ach i instytutach.

Nacisk postulatów egalitarnych w dziedzinie szkolnictwa średniego i podstawowego nie ogranicza się w krajach zachodnich do samych programów nauczania. Kwestionowane są też niektóre zasady, uważane do niedawna za rodzaj „świętości demokratycznych". Tak na przykład coraz ostrzej atakuje się w Anglii i we Francji szkoły prywatne, nie dlatego jednak, że są mniej dostępne finansowo. System subwencji i stypendiów państwowych zmodyfikował w ostatnich latach nie do poznania skład socjalny ekskluzywnych dawniej zakładów angielskich, a francuskie szkoły katolickie, które zresztą nie przekraczają możliwości finansowych przeciętnego robotnika, przyjmują również duże ilości stypendystów. Dodać tu warto, że szkoły te kształcą 60% uczniów wszystkich francuskich szkół technicznych, co wydaje się funkcją niewątpliwie pożyteczną, szczególnie na tle ostrego braku szkół tego typu we Francji. Jeżeli szkoły te jak również prywatne szkoły angielskie są jednak tak ostro atakowane — chodzi już dziś przede wszystkim o to, że szkoły prywatne są „inne" (w Anglii często po prostu „lepsze") niż państwowe, że wytwarzają własny „styl" i że dzieci „powinny mieć start nie tylko równy, lecz jednakowy, w przeciwnym bowiem razie nie m i e s z a j ą się potem łatwo z każdym otoczeniem. Zdolność mieszania się, coraz częściej podkreślana jako jeden z głównych celów wychowawczych, stanowi termin na tyle znamienny i interesujący, że rozmyślnie podajemy jego dosłowne tłumaczenie. Nie chodzi tu — jak widzimy — jedynie o zdolność współżycia czy wyrobienie społeczne, ale o „zmieszanie się", czyli upodobnienie do każdego otoczenia, w jakim przyjdzie żyć. Na tym tle jest zrozumiałe, że szkoły „inne" już przez to samo są niepożądane.

Podobne tendencje do ujednolicenia szkół, nawet kosztem uznawanych dotąd swobód demokratycznych, zaobserwować można

w Ameryce Północnej, gdzie toczy się obecnie ostry spór o prawo rządu federalnego do narzucania pewnych norm stanowym wydziałom oświaty. Wydziały te miały dotychczas całkowitą swobodę decydowania o programach i stanie szkolnictwa w swoich okręgach. Jakkolwiek w sporze tym zwolennicy ujednolicenia poziomów i typów szkół posługują się bardzo często argumentami o „prawie każdego człowieka do takiego samego wykształcenia, jakie odbiera drugi", zaznaczyć tutaj trzeba, że w rzeczywistości tendencje egalitarne nie odgrywają w amerykańskich kłopotach szkolnych tak wielkiej roli, jak w Europie. Chodzi tu przede wszystkim, jak się wydaje, o spór kompetencyjny pomiędzy rządem federalnym a rządami stanów, spór, który przybiera na sile w wielu dziedzinach życia w miarę, jak „wyścig produkcji" naukowej, przemysłowej i wojennej staje się coraz bardziej dramatyczny i — co za tym idzie — wzrasta niemile widziana w USA konieczność „niedemokratycznej" centralizacji władzy i planowania. Niemniej już sam fakt używania przede wszystkim argumentów egalitarnych przez zwolenników „uporządkowania" szkolnictwa amerykańskiego świadczy dobitnie o istnieniu, również w Stanach Zjednoczonych, „dylematu demokratyzacji oświaty".

Jak więc widzimy, szkolne problemy „ilościowe", „jakościowe" i „demokratyczne" trudno rozpatrywać dziś jako cechy specyficzne tego czy innego kraju, nieodparcie natomiast nasuwa się przypuszczenie, że stanowią one jedną z cech współczesnej cywilizacji, zwanej chętnie „epoką nauki". Brak szkół i brak nauczycieli w zamożnych krajach zachodnich, nawet w bogatych Stanach Zjednoczonych, byłby na przykład zjawiskiem całkowicie niezrozumiałym, gdybyśmy nie wzięli pod uwagę przemian technicznych, społecznych i demograficznych, które charakteryzują w mniejszym lub większym stopniu wszystkie współczesne kraje przemysłowe. Ogromny skok przyrostu naturalnego, spowodowany częściowo poprawą warunków materialnych i higienicznych, a częściowo (jak na przykład we Francji) demograficzną polityką rządu — jest najbardziej oczywistym powodem braku izb szkolnych i nauczycieli dla rosnącej gwałtownie liczby dzieci w wieku szkolnym. Pamiętać trzeba także o ogromnym nasileniu migracji ludności do okręgów uprzemysłowionych. W okresie 1940—50 przeszło 4,5 miliona osób w USA przeniosło się z niezamożnych stanów do przemysłowych metropolii, gdzie dla ich dzieci trzeba było budować nieustannie nowe szkoły. Inny ważny element sytuacji szkolnictwa współczesnego to wzrost stopy życiowej i co za tym idzie — wymagań szerokich mas obywateli. Wzrost ten nie tylko stworzył zapotrzebowanie na większą niż przedtem liczbę szkół, zwłaszcza średnich (w USA szkoły te kończy 81% młodzieży, we

Francji, Anglii i NRF 40—45%, we Włoszech 25%, w Polsce ok. 24%),ale również spowodował ogromny wzrost kosztów wykształcenia. Jak podaje Roger A. Freeman w książce p. t. *School Needs in the Decade Ahead* („Potrzeby szkolne w nadchodzącym dziesięcioleciu"), koszty oświaty publicznej w USA wzrastają od roku 1900 dwukrotnie w ciągu każdych dwudziestu lat. Nie jest trudno zrozumieć powody tego wzrostu, jeśli uprzytomnimy sobie, jak dalece zwiększyła się ilość wykładanych przedmiotów szkolnych, wymagających specjalnych nauczycieli, i ile personelu pomocniczego zatrudniać powinna dobra szkoła współczesna (lekarze i higienistki, psycholodzy i psychiatrzy, doradcy zawodowi i sportowi, instruktorzy wszelkiego typu itp.). Pamiętać trzeba także, jak wielką wagę przywiązuje pedagogika współczesna do tego, aby liczba uczniów w klasie nie była zbyt wielka (na Zachodzie określa się jako dopuszczalną liczbę 40 dzieci w klasie szkoły podstawowej i 30 w klasie szkoły średniej) i ile dodatkowych, kosztownych funkcji wychowawczych, rozrywkowych, a nawet socjalnych — jak dożywianie czy transport — przejęła w ciągu ostatnich lat szkoła od rodziców. Jeśli weźmiemy w dodatku pod uwagę fakt, że koszty budowy szkoły, odpowiadającej, higienicznym i estetycznym wymaganiom współczesnym, muszą być bardzo wysokie, jasne się staje, że zbudowanie, wyposażenie i „eksploatacja" jednej izby szkolnej oznaczać dzisiaj musi o wiele większe nakłady, aniżeli na przykład 50 lat temu.

Brak kadr pedagogicznych, na który cierpią kraje zachodnie, związany jest również, jak się wydaje, ze zjawiskami o charakterze dość ogólnym. Przemysł, zarówno prywatny jak i państwowy, odgrywa dzisiaj decydującą rolę gospodarczą i stwarza wszędzie lepsze perspektywy zarobkowe aniżeli szkoła, w której nauczycielstwo przeciążone jest nieraz wieloma dodatkowymi zajęciami. Jednocześnie, jak widzieliśmy, szkoły prywatne są coraz silniej krytykowane z pozycji „egalitarnych", co skłania je do pobierania jak najmniejszych opłat od uczniów i — do płacenia coraz niższych pensji nauczycielom. Szkoły katolickie we Francji płacą pobory niższe niż szkoły państwowe i dlatego też mają nieraz nienajlepszych nauczycieli, co im się często zarzuca. Zakonnice, które uczą w większości katolickich szkół parafialnych w USA, otrzymują za swoją pracę przeciętnie 1.000 — 1.200 dolarów rocznie, podczas gdy pensja nauczyciela szkół stanowych wynosi w „bogatych" stanach około 5.000 dolarów a w stanach bardzo biednych 2.600 dolarów. Szkoły prywatne nie stwarzają więc na ogół nauczycielom zbyt atrakcyjnych możliwości i radykalna poprawa ich sytuacji zależy przede wszystkim — od rządu. Rząd natomiast w systemach demokracji parlamentarnych skłonny jest, jak wiadomo, koncentrować swą uwagę na zagadnieniach bie-

żących i dających szanse raczej szybkich, efektownych rostrzygnięć, aniżeli na sprawach „długoterminowych" — jak oświata. Skłonny on jest też dawać pierwszeństwo tym potrzebom, których kontekst polityczny jest bezpośrednio oczywisty — i skłonny jest wreszcie unikać wszelkich możliwych do odwleczenia wydatków, wydatki bowiem są zwykle niepopularne i lepiej w końcu, aby zdecydował się na nie następny gabinet.

Wszystkie wyżej wymienione względy składały się w mniejszym czy większym stopniu na rosnące braki zarówno w budynkach szkolnych, jak w dziedzinie kształcenia i uposażenia nauczycieli w niektórych krajach zachodnioeuropejskich, a także w USA. Jeszcze kilka lat temu niektórzy obserwatorzy przewidywali w ciągu najbliższego dziesięciolecia ostry kryzys szkolnictwa, który mógł się okazać nieobliczalny w skutkach. Mało kto przywiązywał jednak wagę do ich słów. Sytuację uzdrowił w sposób dość radykalny dopiero — Związek Radziecki. „Szok sputnika" uprzytomnił brutalnie zarówno rządom zachodnim, jak zachodnim społeczeństwom polityczny wymiar problematyki oświatowej. Okazało się, że w roku 1956 w ZSRR wykształcono 63 tysiące inżynierów, a w USA tylko 23 tysiące. Okazało się także, że około 200 tysięcy bardzo zdolnej młodzieży musi rezygnować co roku w USA ze studiów uniwersyteckich z powodu braku pieniędzy, a kto wie, czy właśnie ktoś spomiędzy nich nie wynalazłby rakiety na księżyc? Te i tym podobne „rewelacje" odniosły natychmiastowe skutki praktyczne. Zarówno Ameryka jak Anglia poświęciły w ciągu ostatnich lat duże sumy na akcję budowy szkół i na kształcenie nauczycieli oraz dokształcanie kadr już pracujących. Podniesiono pobory i przyspieszono cykl awansu nauczycielstwa, w Anglii przedłużono o rok studia pedagogiczne i przeznaczono na ten cel specjalną pulę stypendialną, a w Ameryce wprowadzono 50% ulgi w spłatach pożyczek rządowych na studia dla tych wszystkich absolwentów, którzy zdecydują się na pięcioletnią pracę w szkole. Również wiele fundacji prywatnych zareagowało żywo na palące potrzeby szkolnictwa. Interesującym przykładem jest tu na przykład dotacja fundacji Forda dla szkolnictwa katolickiego, przeznaczona na planowaną obecnie gruntowną reorganizację i modernizację kształcenia pedagogicznego sióstr zakonnych.

Jak widzimy, sytuacja szkolnictwa jest wpleciona w polityczny los świata, podobnie jak jest wpleciona w jego los gospodarczy i niesposób rozpatrywać nawet „wąskiego" na pozór problemu kadr nauczycielskich w oderwaniu od pewnych cech ustrojowych i od wahań sytuacji międzynarodowej.

To samo powiedzieć można o sporze o programy szkolne, a pośrednio także o sporze o „demokratyzację oświaty". Wyścig techniki pomiędzy Związkiem Radzieckim a USA przyspiesza, jak się wydaje, proces ujednolicania, centralizowania i użytkowego usprawniania szkolnictwa, proces ku któremu ciążyć zaczynały już przedtem zarówno obiektywne potrzeby gospodarki planowanej, jak subiektywne nastroje „demokratyczne" zachodnich społeczeństw współczesnych. Szkoły średnie i podstawowe stają się, i chyba muszą się stać, rodzajem masowego przysposobienia przemysłowo-technicznego, finansowego i planowanego centralnie dla potrzeb gospodarczych i politycznych nowoczesnego państwa. Tak zwany „start życiowy", przez który rozumialo się dawniej parę pierwszych klas szkół podstawowych, obejmuje teraz — w odczuciu powszechnym — cały okres dzieciństwa i młodości aż do 16 czy 17 lat, wobec czego „wyrównanie startu" oznacza maksymalne zrównanie wszystkich szkół — średnich i podstawowych. Tak oto spotykają się, jak widzimy, potrzeby „planowania" i żądania „egalitarne" cywilizacji technicznej. Wydaje się, że opisane powyżej trudności i awarie szkolnictwa zachodniego stanowią rodzaj wstrząsów spóźnionego „etapu przystosowania" masowej produkcji oświatowej do precyzyjnych i nieodwracalnych praw triumfu nauki. Czynnikiem hamującym owo przystosowanie jest przede wszystkim tradycyjna niechęć narodów zachodnich do „silnej władzy centralnej". Czy władza taka jest jednak do uniknięcia?

Maria Garnysz

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

WIZJA HISTORYCZNA ARNOLDA TOYNBEE

Dzieła Arnolda Toynbee, wybitnego historyka, socjologa i historiozofa, znane są w Polsce tylko nielicznym kołom specjalistów. Szerszy krąg naszej inteligencji nie miał dotychczas możności zapoznania się z nimi. [1]

Jaki jest dorobek pisarski Arnolda Toynbee?

Podstawowym dziełem jego nazwać można *A Study of History*. Trzy pierwsze tomy wyszły w roku 1934. Trzy dalsze w r. 1939. W r. 1946, gdy Toynbee stanął u szczytu sławy, opublikowany został skrócony wykład pierwszych sześciu tomów tego dzieła w opracowaniu Somervella. Miarą powodzenia tego wydania może być fakt, że zajęło ono poczesne miejsce wśród *bestsellerów* w USA, a po ukazaniu się licznych wydań, przetłumaczone zostało na niejeden obcy język.

Prace autora *A Study of History* wywołały żywy i przychylny zrazu oddźwięk w prasie zachodniej. Później ze strony konserwatywnej zarzucono mu brak metody, „teologiczne na historię spojrzenie", i dowolność historiozoficznych hipotez. Krytycy wychodzący z założeń Marxa postawili mu zarzut „wstecznictwa" i chęć ratowania „gnijącego kapitalizmu" przez montowanie „reakcyjnych" ideologii.

*

Syntetyczny wynik swoich badań, które są owocem długiego życia, zawarł Toynbee w 13 odczytach. Wygłosił je w latach 1940—50 (przeważnie w r. 1947), zapraszany przez rektoraty uniwersytetów: Oxford, Harvard i innych znanych uczelni.

---

[1] Tych, którzy interesują się zagadnieniami współczesnego kryzysu cywilizacji, odsyłamy do ciekawego studium Aleksandra Rogalskiego, pod tytułem: *Dramat naszego czasu* (Pax, 1959 r.).

Książka ta zawiera wiele cennego materiału z dziedziny socjologii i historiozofii. Autor, referując poglądy: Spenglera, Arnolda Toynbee, Dawsona, Schweitzera, Ortegi y Gasseta, Jaspersa, Huizingi, Sorokina, wypełnia dotkliwą lukę w naszym „historiozoficznym" piśmiennictwie, umożliwiając szerszemu gronu naszej inteligencji śledzenie aktualnych dziś pomiędzy uczonymi sporów. Również „Tygodnik Powszechny" zajmował się parokrotnie twórczością Arnolda Toynbee.

Odczyty te, publikowane zrazu w niektórych czasopismach, wydane zostały pod wspólnym tytułem: *Civilisation on Trial.* Książka ta jest przedmiotem niniejszej recenzji.

O skali poruszanych tematów świadczą tytuły owych trzynastu odczytów:

1. Moja wizja historii.
2. Gdzie na tle historii umieścić chwilę dzisiejszą?
3. Czy historia się powtarza?
4. Cywilizacja grecko-rzymska.
5. Zjednoczenie świata i zmiana perspektyw historycznych.
6. Zmierzch Europy.
7. Horyzont międzynarodowy.
8. Cywilizacja na rozdrożu.
9. Bizantyjskie dziedzictwo Rosji.
10. Islam, Zachód i przyszłość.
11. Stykanie się odmiennych cywilizacji.
12. Chrystianizm i cywilizacja.
13. Jaki ma cel dla duszy ludzkiej wędrówka jej poprzez historię?

Wiedza zachodnioeuropejska uczy nas, mówi Toynbee, że planeta nazwana „Ziemią" istnieje około 2 miliardy lat. Życie na niej zjawić się miało przed 500—800 milionami lat, człowiek zaś pojawił się na ziemi: według niektórych danych 600 000 lat temu, według zaś innych przed lat milionem. Jeżeli, powiada Toynbee, skonfrontować te cyfry z obliczeniami Jeansa, który przeznacza rodzajowi ludzkiemu jeszcze dwa miliardy lat ziemskiego bytowania, należałoby dojść do wniosku, że człowiek znajduje się w początkach ziemskiej swojej wędrówki.

Toynbee, jak to widzimy, patrzy na świat z astronomicznej jak gdyby oddali. Nie chcąc utracić właściwych perspektyw, ma stale przed oczyma fakt, że ziemia nie czym innym jest, jak jedną z najmniejszych planet, pyłkiem w porównaniu do innych ciał niebieskich.

Takie jest tło, na którym rozgrywa się zagadkowe misterium historii.

Szerokość perspektyw historycznych, rozległość poruszonych tematów i sięgnięcie do głębi zagadnień jest powodem, że Toynbee rozsadza tradycyjne, nazbyt wąskie, dotychczasowe ramy wykładu historii. W jego ujęciu różne dotychczas dyscypliny, jak historia *sensu stricto*, socjologia, geologia, archeologia, prehistoria, historiozofia, a nawet swoiście pojęta „teologia historii", złączyły się w jedną wizję.

Czy jest to wizja „naukowa"? Na ten temat toczą się spory. Nie zabierając głosu w toczącej się dyskusji, ograniczymy się do spostrzeżenia, że hipotezy autora *Civilisation on Trial* nie zawsze wydają się dostatecznie udokumentowane. Także uczony ten nie zawsze rozgranicza

prawdy, które człowiek może poznać przyrodzonym rozumem, od prawd objawionych, umysł ludzki przerastających.

Jeżeli chodzi o stosunek do Objawienia, ma Toynbee wielkiego poprzednika w osobie św. Augustyna, którego dzieło *De civitate Dei* cytuje niejednokrotnie, a wpływ wielkiego Doktora Kościoła na słynnego dziś w świecie historyka wydaje się być niezaprzeczalny.

Pierwsza w dziejach cywilizacja, mówi Toynbee, powstała stosunkowo niedawno, „zaledwie" przed sześcioma tysiącami lat. Za odrębną cywilizację poczytuje on tę, której powstanie i historię wytłumaczyć można nie sięgając do dziejów obcych kultur. Tak np. narody europejskie zaliczamy do kręgu cywilizacji grecko-rzymskiej, ponieważ dla zrozumienia ich dziejów wystarczy sięgnąć do grecko-rzymskiego antyku, z którego się wywodzą. W dziejach każdej cywilizacji dostrzega Toynbee pewne prawidłowości:

1. Narodziny cywilizacji.
2. Okres jej wzrostu.
3. Załamanie.
4. Rozkład.
5. Zagłada.

Cykl ten z łatwością zauważyć można w dziejach starożytnej Grecji: stulecia do zjawienia się prawodawcy Solona nazwać można okresem młodości, lata od Solona do Peryklesa będą okresem wzrostu, wojny peloponeskie załamaniem, po którym przyszły długie lata rozkładu i agonii.

ISTOTA CYWILIZACJI I NIEKTÓRE JEJ PRZEZNACZENIA

Idąc w rozważaniach nad cywilizacją szlakiem myśli Arnolda Toynbee zaczęliśmy od negatywnego jej zdefiniowania, przedstawiliśmy także cykliczne fazy jej rozwoju. Ale czym w istocie swojej jest cywilizacja? „Cywilizacja", uczy Toynbee, „jest ubocznym produktem religii".

Trudno jest wyobrazić sobie cywilizację ateistyczną. U kolebki każdej cywilizacji znajdzie się zawsze religia. Religię zatem nazwać można matką cywilizacji (dowiódł tego przed laty parudziesięciu Fustel de Coulanges w słynnym dziele *La Cité Antique* — przyp. recenzenta).

Niemniej cywilizacja, mówi Toynbee, acz przez religię zrodzona, ma udoskonalający wpływ na jakość wierzeń i na ich pogłębienie. Doskonalsze było zapewne zrozumienie zasad moralności u stoików, aniżeli u wyznawców swawolnego Zeusa czy Wenery. Nie ulega wątpliwości, że „pokój rzymski" i wysoka cywilizacja imperium sprzyjały rozwojowi chrystianizmu. Tak przeto, powiada Toynbee, cywilizacja, acz córą jest religii, służy z kolei jej rozkwitowi.

Historia uczy nas, że istnieją i inne przeznaczenia religii. Kiedy cywilizacja ginie, mówi Toynbee, religia przejmuje duchowy jej dorobek. „Działanie jej podobne jest w tym wypadku do działania kokonu, który chroniąc zamierającą larwę od chłodów zimy przygotowuje narodziny motyla, ten zaś nie czym innym jest, jak doskonalszą i piękniejszą tej larwy formą". Taką, przez podobieństwo, była rola chrześcijaństwa na przełomie czasów starożytnych i wczesnego średniowiecza. Przechowało ono dorobek grecko-rzymskiego antyku, by odrodziwszy jego wartości przekazać je nowej, piękniejszej jeszcze cywilizacji europejskiej.

AL GABARTI

Wiek XIX, mówi Toynbee, który dla Europy był wiekiem „złotym", nauczył nas, Europejczyków, egocentryzmu i ogłupiającej pychy. Wydało się nam, żeśmy wszystkie rozumy zjedli. Z lekceważeniem zwykliśmy słuchać pozaeuropejskich „barbarzyńców". Czas pozbyć się tego samobójczego nawyku.

Wezwanie swoje ilustruje Toynbee następującym przykładem: Oto wielki historyk egipski, Al Gabarti (doktor Al Azhar), opisując zdarzenia roku Hedżiry 1213 pisze: „Tak zakończył się rok ów. Ze wszystkich zdarzeń bez precedensu, w jakie obfitował, najsmutniejsze było przerwanie pielgrzymek z Egiptu do świętych miejsc w krainie Hedżas. Nie przysyłano już świętych tkanin *kiswah*, zaprzestano też uiszczać daniny *Surrah*. Od dawna nie zdarzyło się nic równie smutnego. Bóg jeden rządzi wypadkami".

Co to był za rok, bogaty w tak doniosłe zdarzenia? Rok Hedżiry 1213 odpowiada naszemu czerwcowi roku 1799. Sprawa jest wyjaśniona. W miesiącu tym Generał Bonaparte wylądował w Egipcie, a działania wojenne przerwały napływ pielgrzymów do ziem świętych.

Okazało się, że Al Gabarti uznał przerwanie tradycyjnych pielgrzymek wyznawców Mahometa do Kaaby za zdarzenie o kluczowej doniosłości historycznej, które wykoleić może nurt dziejów. „Przecieram oczy" — mówi Toynbee. „Dopiero później zrozumiałem, że uczony arabski miał słuszność. Wszystko, co związane jest z religią, ma dla losów tak jednostki jak i społeczeństw ludzkich znaczenie najistotniejsze. Wiara, jak serce, pulsuje w duchowym organizmie człowieka. Kto nieopatrznie serca dotknie, zabija. O prawdzie tej zapomnieli pogrążeni w materializmie Europejczycy".

CZYJA IDEOLOGIA PODBIŁA ŚWIAT?

Kasatę „jednego z czołowych zakonów europejskich w roku 1773" uważa Toynbee za „punkt zwrotny w dziejach". W jaki sposób doszedł on do tego wniosku? Warto posłuchać jego wywodów. W akcie tym

widzi Toynbee przyznanie się papiestwa, że „zawiodły metody, przy których pomocy przez lat dwieście (od odkryć Kolumba i da Gamy) usiłowano pozyskać wszystkie kontynenty dla wiary i kultury chrześcijańskiej".

Jednak Europa w XIX wieku dokonała jeśli nie religijnego to kulturalnego podboju całego niemal świata. Nie było to wynikiem apostolskiej pracy zakonów katolickich czy protestanckich misji. Zwycięstwo Europy jest pośledniejszej natury. Zachodnioeuropejska cywilizacja zwyciężyła rękoma technika i *businessmana*, jakbyśmy to dziś powiedzieli. Ów *businessman*, prawi Toynbee, nie wyznaje zazwyczaj żadnej religii. Zysk jest mu bożkiem, materializm *sui generis* religią. Jednak dziewiętnastowieczni konkwistadorzy potrafili zaimponować narodom kolorowym, choć zasłużyli na ich nienawiść. Ludom tym zaimponował nieznany dotychczas dobrobyt białego człowieka: jego przemysł, uzbrojenie i technika. Człowiek „kolorowy" oniemiał, gdy zobaczył maszyny latające, a grozą napełniały go wybuchające jak piorun bomby. Stało się przeto, że Europejczyk dzięki przewadze technicznej nie tylko orężnie świat podbił, ale zdołał narzucić mu kult złotego cielca, kult użycia i nadużycia.

Stare, uduchowione cywilizacje (zwłaszcza azjatyckie) skurczyły się w pierwszej chwili (okres ten trwał do początków XIX wieku), znajdując bezpieczne schronienie w sercach wyznawców. Mogło się zrazu wydawać, że znikły pod naporem materialistycznej potęgi Europy. Były to pozory. Zdarzały się już w historii, mówi Toynbee, sytuacje podobne. Za cesarza Oktawiana Augusta, mogło się np. wydawać, że Roma i politycznie i kulturalnie podbiła świat starożytny. Okazało się to złudzeniem. Inną była rzeczywistość. Podbite, wyrafinowane niejednokrotnie cywilizacje małoazjatyckie i afrykańskie w ciszy przygotowywały się do przeciwnatarcia. Kontratak ów przeprowadzony został w dziedzinie najbardziej czułej i niebezpiecznej. Dziedziną tą jest religia. W niedługim stosunkowo czasie, wschodnie kulty Izydy czy Asthoret stoczyły do gruntu duchową treść starożytnej Romy, nim utrwalił się chrystianizm, który przechować miał i odnowić po kilku wiekach skarby ginącego antyku. Dzisiaj, twierdzi Toynbee, kultura zachodnioeuropejska znajduje się w podobnym położeniu. Chociaż potrafiła ona wszystkim kontynentom narzucić cywilizację swoją w materialistycznym jej wydaniu i olśnić narody „kolorowe" budząc w nich nowe pożądania i namiętności. Narody te o starej niejednokrotnie cywilizacji i wyrafinowanej kulturze ocknęły się na oczach naszych, by przejąwszy od napastników ich technikę — przygotować potężny odwet. Pierwszym gromem były nieoczekiwane zwycięstwa Japonii w latach 1904 i 1905. W ostatnim dziesięcioleciu obudziło się 600 milionów Chińczyków, 400-milionowe Indie i kilkadziesiąt milionów Indonezów. Także Islam

odradza się i rośnie w potęgę. Jak za czasów cesarskiego Rzymu, mówi Toynbee, w ciszy przygotowuje się odwet upokorzonych pozaeuropejskich cywilizacji. Nie myślę, dodaje, aby Zachód zdołał oprzeć się tej ideologicznej nawale. Ulegnie on jej, jak uległ Rzym starożytny.

CIERPIENIE HISTORYCZNĄ SIŁĄ

Tak w życiu jednostek jak i społeczeństw cierpienie jest, twierdzi Toynbee, dobrą szkołą i potężnym motorem historii.

„Duchowi przywódcy i dobroczyńcy świata[2] wiele cierpieli". Cierpienie ich pogłębione było przez okoliczność, że wszyscy oni żyli w okresie rozkładu cywilizacji, której byli dziećmi. Abraham np., poprzednik Mojżesza (żył on w XVIII czy XVII wieku przed Chr.) „nawiedzony został światłem Bożym w latach rozkładu cywilizacji sumeryjskiej i akkadyjskiej. Mozaizm pojawił się w dobie rozpadu drugiego żniwa cywilizacji egipskiej". Tak więc „prekursorzy Chrystusa Pana: Abraham i Mojżesz, byli ludźmi boleści".

Także chrześcijaństwo „rozrosło się w latach prześladowań, w długim a bolesnym okresie rozkładu cywilizacji starorzymskiej".

Wiele oznak wskazuje, mówi Toynbee, że cywilizacja zachodnioeuropejska weszła w okres rozkładu. Będą to lata cierpień. „Nawet gdyby cywilizacja nasza miała zginąć, przewidywać można, że chrześcijaństwo nie tylko utrzyma się, ale i pogłębi. Wzrośnie także jego wpływ i powaga. Tak uczy historyczne doświadczenie".

O NOWE KRYTERIA HISTORII

Zdaniem Toynbeego dotychczasowa metoda wykładu historii stała się anachronizmem.

Z jakich powodów?

Ponieważ obejmowała dzieje jednego tylko narodu (tzw. „dzieje ojczyste"). A nawet historii własnego narodu, podkreśla Toynbee, zrozumieć nie można w oderwaniu od dziejów ludzkości. Dzieje te bowiem stanowią jedną całość i są wynikiem wzajemnego na siebie oddziaływania wszystkich narodów.

Także jest on zdania, że kryteria ocen, którymi kierował się zazwyczaj historyk, powinny ulec zmianie. Dotychczas miarą oceny decyzji lub zdarzeń historycznych bywało kryterium: „czy poszczególne decyzje mężów stanu wzmagały potęgę narodu, czy też ją umniejszały". Zamiast tych „przestarzałych", jak mówi Toynbee, sprawdzianów pro-

---

[2] Do „dobroczyńców świata" zalicza Toynbee oprócz Chrystusa Pana patriarchów biblijnych, Ojców Kościoła, także Buddę, Zoroastra, Sokratesa i Mahometa. W innych dziełach Arnolda Toynbee lista „dobroczyńców świata" jest obszerniejsza.

ponuje on oceniać poczynania ludzkie pod kątem widzenia: „Czy takowe służyły sprawie jedności świata, czy też powstaniu tej jedności szkodziły".

Dla autora *Civilisation on Trial* jedność polityczna i kulturalna świata jest lekarstwem na wszystkie niemal dolegliwości.

Pozwolimy sobie przypomnieć, że innego zdania był wybitny nasz rodak, Wojciech Dzieduszycki, któremu Wickham Steed w pamiętnikach swoich wydał świadectwo, że „był najświatlejszym umysłem swojej epoki". W dziele pt. *Dokąd nam iść wypada* [3] wyraża pogląd: „Gdzie nie ma tarć między państwami, tam rychło nastąpić musi zbiurokratyzowanie, a wraz z tym skostnienie cywilizacji, które zawsze prowadzi do rozkładu i upadku(...). Gdyby tarcia międzypaństwowe ustały wskutek poddania się państw jednolitej światowej dyspozycji, upadłaby jedna z potężnych barier chroniących przed zbiurokratyzowaniem życia".

Choć postanowiliśmy nie zabierać głosu w tak żywo przejmującej nas dyskusji historycznej, nie możemy oprzeć się pokusie zilustrowania jej na przykładzie zaginionej cywilizacji peruwiańskiej, która stosunkowo niedawno doczekała się naukowego opracowania. Historia totalistycznego państwa Inków potwierdza w sposób jaskrawy przewidywania W. Dzieduszyckiego.

Warto przyjrzeć się temu fenomenowi. Jak dziś wiadomo, państwo Inków było jedynym wielkim tworem politycznym na południowoamerykańskim odludnym kontynencie, gdzie w trudnej do określenia chronologicznie przeszłości wałęsały się po lasach nieliczne tylko szczepy dzikich Indian. Można powiedzieć, że w tych warunkach, Inkowie tworząc wielkie ośmiomilionowe państwo urzeczywistnili jak gdyby polityczną jedność ich świata, jeżeli zważyć,że ląd ten stanowił olbrzymie *Vacuum*.

Jakie były tego wyniki?

Po kilkuset latach istnienia owego państwa logika rzeczy doprowadziła do całkowitej jego etatyzacji, do skostnienia i zbiurokratyzowania tak zupelnego, że współczesne nam totalizmy wydają się być ledwie pierwszymi, nieudolnymi na tej drodze krokami. Znamienne jest, że potężne to państwo, którego byt na wieki wydawał się zapewniony, runęło przy pierwszym zetknięciu z obcą cywilizacją, którą w tym wypadku reprezentowało ledwie kilkudziesięciu awanturników Pizarra [4].

---

[3] Dzieło to, w którym W. Dzieduszycki z zadziwiającą, jak pokazały fakty, przenikliwością rozważa przyszłość świata, ukazało się po jego śmierci, nakładem księgarni Feliksa Westa, w r. 1910.

[4] O „doskonałości" staroperuwiańskiego totalizmu świadczy fakt, że Inka połączył w swoim ręku absolutną władzę polityczną i religijną.

Całe państwo stanowiło jego własność. Administracja uchwycić potrafiła wszystkie dziedziny życia dzięki pomysłowej organizacji. Oto terytorialną admini-

PRZEWIDYWANIA I PRZEPOWIEDNIE

Wiele oznak wskazuje, mówi Toynbee, że świat zmierza do jedności: politycznej, kulturalnej i — być może — religijnej. Przyjdzie czas, że poszczególne kultury jak strumyki złączą się w jedną rzekę, aby uzupełnić jednostronność poszczególnych cywilizacji. Interpretując te domniemania z punktu widzenia własnych pojęć religijnych, dostrzega Toynbee w przewidywanych przez siebie zdarzeniach elementy, które ułatwić mogą urzeczywistnienie się zapowiedzi o „jednej owczarni i jednym pasterzu". Chociaż zdaniem jego Kościół nie przezwycięży nigdy skutków grzechu pierworodnego, autor ma nadzieję, że ludzie zrozumieją kiedyś tę prawdę, iż jedność świata „dokonać się może tylko w sferze religii". Nie jest zadaniem naszym wydawanie sądu o rozważaniach Arnolda Toynbee, które nazwał on „teologią historii".

Wróćmy do cyfrowych hipotez.

Nie są one dostatecznie uzasadnione.

Tak więc: na rok 3000 przewiduje Toynbee zwycięski odwet zgnębionych cywilizacji pozaeuropejskich;

w roku ok. 4000 dokonać się ma synteza wszystkich cywilizacji i wszystkich kultur;

około roku 5000 ludzie zrozumieją, że jedność świata osiągnąć można w sferze religii, nie techniki.

JESZCZE O „TEOLOGII HISTORII"

Zrozumiałe jest, że myśliciel i badacz dziejów, który nie traci z oczu małej planety błądzącej w bezmiarach kosmosu, planety, na której rozgrywa się zagadkowy dramat ludzkości, musi mieć teologiczne skłonności i teologiczne na świat spojrzenie.

Jakąż jest teologia autora *Civilisation on Trial*?

Toynbee jest zdania, że nie można wytłumaczyć świata bez „zaświatów". W dziejach człowieka wprawne oko dostrzec może działanie Opatrzności.

---

strację (gmina, powiat, województwo) zastąpiono tam innym systemem. Polegał on na podporządkowaniu urzędnikom państwowym ustalonej liczby obywateli, przy czym ranga zależała od ilości „podkomendnych". Istnieli: dziesiętnicy, setnicy, tysięcznicy, stotysięcznicy itd. W ten sposób każdy obywatel rozległego państwa otrzymywał codziennie dokładne dyspozycje, co ma czynić o jakiej godzinie. Dozór ułatwiony był przez fakt, że domy państwowe (a tylko takie istniały) budowano w taki sposób, że nie było w nich zakamarka nawet, którego by widzieć nie można od strony ulicy czy obejścia.

Ułatwiało to inwiligację i kontrolę prowadzoną przez wyszkolone w tym celu organy.

Tych kilka szczegółów wystarczy aby zdać sobie sprawę, że Inkowie w rozmachu totalistycznym zakasowali nawet Hitlera.

„Zdarzało się — mówi — że poszczególni ludzie osiągnęli cel, dla którego zostali stworzeni: połączyli się ze Stwórcą". „Jednak nie zdarzyło się dotychczas, aby którakolwiek z istniejących w historii osiemnastu cywilizacji stała się *Civitas Dei*".

Jeden z ostatnich rozdziałów *Civilisation on Trial* poświęca autor rozważaniu słów Pańskich: *Adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua*. Powtarzać za Chrystusem słowa *Fiat voluntas tua*, komentuje Toynbee, znaczy prosić Boga, aby każda dusza osiągnęła cel, dla którego Bóg ją stworzył. Gdyby tak się stało, spełni się to, o co Zbawiciel modlić się nam rozkazał: przyjdzie „Królestwo Boże", *Civitas Dei*.

Kto zna historię, powiada Toynbee, ten odgadnąć potrafi, że człowiek po to zjawił się na wirującym w kosmosie pyłku, „aby nauczył się miłować Stwórcę swego miłością, która choć trochę przypominałaby miłość Boga do ludzi. Reszta jest tylko marnością".

ZAKOŃCZENIE

Można snuć przypuszczenia, że pomimo licznych braków słusznie wytkniętych Arnoldowi Toynbee, ukazanie się jego dzieł mogłoby się stać doniosłym przewrotem w pojęciach nadchodzących pokoleń.

Podkreślimy tu fakt jeden.

Dla pokolenia naszego widok historyka, rozważającego na stronicach powszechnie czytanych dzieł swoich znaczenie Modlitwy Pańskiej, jest widokiem niezwyklym.

Do widoku tego nie przyzwyczaili nas dotychczasowi nauczyciele ze szkoły *Encyklopedii* francuskiej, którzy kształtowali poglądy kilku generacji. W pamięci niejednego z nas brzmi jeszcze donośny głos Frazera, gdy za Gibbonem z katedry głosił, że „religia z natury swej jest i być musi czynnikiem aspołecznym i antycywilizacyjnym".

— — — — — — — — — — —

Niedawne to czasy, a do zamierzchłej należą przeszłości.

Stanisław K. Rostworowski

MŁODY ZŁY CZŁOWIEK

Książka Colin Wilsona *Outsider* ukazała się w Anglii w 1956 roku stając się natychmiast *bestsellerem*. Trudno powiedzieć, co jest główną przyczyną jej powodzenia. Czy etykieta „młodego złego człowieka", przylepiona do nazwiska autora, czy wartość wywodów, urozmaiconych masą wypisów (niby w szkolnej czytance), wypisów z autorów tak modnych, jak: Dostojewski, Nietzsche, Kafka, Sartre i Camus. Jakakolwiek jest jednak przyczyna powodzenia *Outsidera* w Anglii nie sposób odmówić Wilsonowi intelektualnej atrakcyjności i w Polsce. Tej Polsce, która wciąż z dziwnym uporem przeżywa problemy artystyczne i filozoficzne znad Sekwany i Tamizy, a ostatnio także Mississipi. Bo zagadnienie „outsiderstwa" w rzeczywistości aktualne jest dla całej współczesnej struktury kulturalnej, nie sprzyjającej życiu jednostkowemu, natomiast faworyzującej ludzką grupę, masy. Osamotnienie w tłumie przeżywane przez współczesnych, a ze spotęgowaną siłą występujące w literaturze pięknej XX wieku, to właśnie problematyka „outsiderstwa". Wilson w swojej książce naświetla tylko niektóre strony zagadnienia, wchodzi także na tereny życia religijnego, myśli religijnej i metafizyki, ale nie popada przy tym w suchy nurt „nazbyt logicznych" rozważań. Nie należy zapominać, że jego duchowym ojcem jest Kierkegaard. Twarz jego „outsidera" to twarz żywego człowieka, a nie wyabstrahowanej idei czy bohatera-tezy. Twarz samotnego człowieka w tłumie, żyjącego w ciągłym poczuciu wyobcowania ze społeczności. Wilsonowski *Ousider* to ktoś z zewnątrz, obserwator misterium ludzkiego, obfitującego w płaskość i ogrom, w pospolitość i trwogę.

Barbusse — pisze Wilson — *pokazał nam, że outsider to człowiek, który nie potrafi żyć w wygodnym, odosobnionym świecie mieszczuchów i przyjmować wszystkiego, co widzi i czego dotyka, za rzeczywistość, „sięga wzrokiem zbyt głęboko i widzi zbyt wiele", a to, co widzi, w istocie swojej stanowi chaos... Dla outsidera... świat nie jest racjonalny, nie jest uporządkowany... Outsider to człowiek, któremu nagle otworzyły się oczy na chaos.*

Dlatego „outsider" obracając się wśród ludzi, życie ich widzi w innych wymiarach niż oni sami, i ludzie ci wydają mu się wtedy dziwni. Powszedni dzień przez swoją powszedniość kontrastuje z niepowszedniością przeżyć „outsidera". To uczucie dziwności życia stanowi stałą cechę umysłu i psychiki „outsidera". Jest to uczucie napawające pesymizmem, w istocie swojej jest ono tragiczne, bo *...outsider uważa się za jedynego człowieka, który wie, że jest chory, żyjąc w środowisku zupełnie nie zdającym sobie sprawy ze swej choroby. Pewni outsiderzy... pójdą jeszcze dalej i oświadczą, że chora jest sama natura ludzka, a outsider to człowiek, który nie zamyka oczu na to przykre zjawisko.*

Wilson przypisuje więc „outsiderowi" postawę wartościującą (nie zamykanie oczu na chorobę świata), co więcej — ubiera go w togę proroków, wizjonerów, moralizatorów. „Outsiderami" są więc zarówno święci jak i materialistyczni myśliciele, ale nie wszyscy. Tylko ci, którzy są tragiczni, samotni i rozdarci. Pesymiści, a nie optymiści.

Ów neoromantyczny „outsider" Wilsona żyje z ciągłym poczuciem osaczenia, uwięzienia w świecie. Pragnie i sam wydostać się na wolność i pociągnąć za sobą ku wolności ludzi. Poczucie uwięzienia potęguje w „outsiderze" otoczenie — puste, głupie, złe i umysłowo leniwe. Świat istot nie zastanawiających się nad tym, dlaczego i po co istnieją.

Ludzie co dzień rano dojeżdżają do City i zajęci czytaniem gazet lub siedzący z wzrokiem utkwionym w ogłoszenia na przeciwległej ścianie, nie mają żadnej wątpliwości, kim są. Można by na plakacie wypisać zamiast ogłoszenia reklamującego plaster na odciski wiersze Eliota:

My wydrążeni ludzie
My, chochołowi ludzie
Razem się kołyszemy

Charakterystyka postawy „outsiderowskiej" nie kończy się na przytoczonych tutaj cytatach, jest ona treścią liczącej 450 stron książki. Jednakowoż w tej chwili już musimy zadać sobie pytanie — co właściwie nowego mówi nam Wilson. Przecież jego „outsider" nie wzbogaca naszej wiedzy o człowieku współczesnym, nie odkrywa niczego nowego, co by było nam niewiadome, o ludziach wyjątkowych i o człowieku w ogóle. Wiadomo przecież, że społeczność ludzka zawsze składała się w większości ze spokojnych mieszczuchów o ustalonym poglądzie na świat i każda społeczność zawsze niechętnie odnosiła się do wszelkiej „ekstrawagancji" umysłowej lub wręcz „mordowała swoje proroki".

Rzeczywiście pod tym względem Wilson nie jest oryginalny. Oryginalność jego książki zarysowuje się dopiero w szerszym kontekście myśli współczesnej. Wilson posługuje się jako materiałem dowodowym utworami Barbusse'a, H. G. Wellsa, Nietzschego, Kafki, Dostojewskiego; i właśnie sposób, w jaki to robi, dopiero droga jego wyboru proponuje jakieś nowe wartości i rozwiązania.

Tak więc Wilson, którego książka nosi wyraźne ślady wpływu *Człowieka zbuntowanego* i *Mitu* o *Syzyfie* Alberta Camusa, pomija przy charakterystyce „outsidera" problem władzy i historii. Jest to zupełna nowość w książkach tego rodzaju, wyrosłych na pożywce myśli egzystencjalistycznej. Wilson kontynuuje wyłącznie bunt metafizyczny, pomija historyczny. A przecież w ciągu całego pierwszego półwiecza naszego stulecia „Historia" był to problem numer jeden wszystkich poszukujących wyjścia z impasu współczesności.

Inną nowością studium Wilsona jest odmienne od jego późnoegzystencjalistycznych autorytetów podejście do spraw religii. Stanowi to oczywiście prostą konsekwencję przesunięcia dramatu „outsidera" na płaszczyznę metafizyczną.

Wilson stwierdza wyraźnie — *konkluzją mojej książki jest to, że wartości outsidera mają charakter religijny*. Wszak wyobcowanie się „outsidera" ze społeczeństwa prowadzi przez c i e r p i e n i e, które mu otwiera oczy na d z i w n o ś ć ś w i a t a, którego natura jest c h o r a. Jakże niedaleko tu jesteśmy od dogmatu o skażeniu natury ludzkiej.

Autor pisze zresztą o tym wprost, w rozdziale pt. „Przerwanie kręgu", a więc w rozdziale zawierającym wnioski całego studium:

Hulme przepowiada koniec obecnej epoki humanistycznej, epoki, którą — jak wykazał — zapoczątkował renesans i odrzucenie przezeń dogmatu Grzechu Pierworodnego, zasady bezwzględnego ograniczenia. Hulme uważa, że odrzucenie tego dogmatu musi pociągnąć za sobą zaciemnianie wszelkich linii jasnego myślenia i otwarcie na oścież wrót sentymentalnie optymistycznemu sposobowi myślenia.

W tych słowach autor zgłasza sprzeciw w stosunku do laickiego humanizmu, który wydaje mu się zbyt optymistycznym światopoglądem.

Wilson jest jednak daleki od rozwiązań ortodoksyjnych. *Tołstoj podobnie jak Nietzsche i Kierkegaard, doszedł do pewnej konkluzji w dziedzinie religijnej, jednocześnie uważając za niemożliwe popieranie Kościoła ortodoksyjnego — jeszcze jeden rys wspólny dla wszystkich outsiderów* — pisze autor. Niechęć do ortodoksji nie dotyczy wyłącznie systemów religijnych, ale także systemów filozoficznych. Dlatego Wilson pytając: *Czy można żyć według zasad jakiejś filozofii, nie negując bądź życia, bądź filozofii* — odpowiada słowami Kierkegaarda: *...że to niepodobieństwo, lecz można żyć według zasad religii nie negując ani życia, ani religii.*

I wreszcie, przytaczając twierdzenie Hegla (jedyna polemika z myśleniem „historycznym" w książce) o *celowości w historii i miejscu człowieka w czasie i przestrzeni* znowu odpowiada idealistycznemu optymiście słowami Kierkegaarda: *Wciągnijcie mnie w jakiś system, a zaprzeczycie memu istnieniu — nie jestem symbolem matematycznym — istnieję.*

*

W książce „młodego i złego" Anglika dadzą się wyróżnić trzy tendencje. Pierwsza z nich przejawia się w niechęci do codzienności, do nazbyt unormowanego życia obywateli rodzinnego kraju. Druga (z chwilą, kiedy autora utożsamimy z jego własną książką, to znaczy kiedy jego samego uznamy też za bohatera — „outsidera") zarysowuje nam się

jako problem moralny. Jak przerwać zaczarowany krąg współczesnego kryzysu kultury europejskiej, pyta w podtekście swojej książki Wilson. Jak na nowo przewartościować problem zła, jeżeli dotychczasowe próby, legitymujące się obfitą literaturą egzystencjalistów, nie dały praktycznych rezultatów? I właśnie akcent położony na praktyczną stronę zagadnienia, szukanie (niektórzy recenzenci twierdzą, że młodzieńcze i naiwne poszukiwanie) ideału pozytywnego bohatera stanowi trzeci zasadniczy rys studium Wilsona. Rys ten jest pewną nowością w egzystencjalnej, moralizującej eseistyce dwudziestowiecznej. Po Nietzschem którego bohater pozytywny już przegrał swoje szanse (jeżeli je miał), po Camusie, którego bunt dla samego buntu, jako pozytywnej wartości moralnej współczesnego człowieka, nie zadowolił nikogo poza grupką europejskich intelektualistów — propozycja Wilsona wydaje się ciekawa. Jest to, zastrzec się należy, próba propozycji, próba programu intelektualnego wyprowadzającego ludzi z współczesnej „niemożności". Nie jest to zarazem gotowy program, co należy poczytać za plus tej książki.

W propozycjach swoich autor *Outsidera* wpadł na trop myśli religijnej, odżegnując się, jak to już przed chwilą zauważyliśmy, od wszelkiej ortodoksji kościelnej. Co więcej — sympatyzując wyraźnie z Kierkegaardem, ojcem egzystencjalizmu, Wilson przejawia niejako niechęć do Sartre'a i Camusa, upatrując w nich widocznie kodyfikatorów spraw nie nadających się według Wilsona do zbyt ścisłego systematyzowania. Autor wyraźnie broni się przed wszelką programowością, którą zdaje się upatrywać właśnie u kontynuatorów Kierkegaarda. W tym miejscu można by zgłosić wątpliwości, czy w takich warunkach, omijając wszelką systematykę i wszelkie ścisłe ustalania obowiązujących w życiu prawd, a zdając się jedynie na swój „zbuntowany nos" młodości, można osiągnąć pełne poznanie prawd, doszukać się nowej miary ludzkiej rzeczywistości. Zadecyduje o tym przyszłość.

*

W swoich „nieortodoksyjnych" rozważaniach na temat sensu świata, nie dającego się inaczej wytłumaczyć jak tylko za pomocą prawd religii (nie koniecznie katolickiej), Wilson pisze m. in. że Kościół katolicki miał zawsze kłopoty z pogodzeniem potrzeb milionów „outsiderów" z życiem i sposobem myślenia „outsiderów" Kościoła. Stwierdzenie to posiada olbrzymią aktualność także dla współczesnej myśli katolickiej. Pewien antagonizm, jaki daje się zauważyć obecnie pomiędzy tzw. katolicyzmem „tradycyjnym" a „współczesnym" ma coś z antagonizmu pomiędzy „insiderstwem" i „outsiderstwem" pojmowanym podobnie, jak to ma miejsce u Wilsona. Bohaterowie książek Bernanosa są typowymi

„outsiderami", samotnie walczącymi z otoczeniem, życiem, pod niebem Szatana. Wplątani są w misterium zła. Niektóre postacie powieściowe Grahama Greene'a dadzą się także zaliczyć w szeregi współczesnych bohaterów walczących o swoją prawdę niemal wbrew wszystkim i wszystkiemu. Także uczulenie, zwłaszcza wśród młodego pokolenia współczesnych katolików na sposób myślenia i przeżywania wiary, wyrażony w dziełach św. Augustyna (cytowany w *Outsiderze*), Pascala czy św. Jana od Krzyża, wskazuje na podobny kierunek ich rozwoju intelektualnego, jak to ma miejsce w *Outsiderze*. Jest to kierunek skłócony z jednej strony z tzw. „tradycyjnym", zbyt formalistycznym i sztywnym katolicyzmem „zamkniętym", jak również częściowo z neotomizmem. Trudno zapuszczać się w wąskich ramach tego artykułu na nazbyt głębokie wody najważniejszych, współczesnych dylematów religijnych. Mowa tu jest o perspektywach, jakie otwiera świeżo wydana w Polsce książka Wilsona, a nie o szczegółowej problematyce, którą można by na jej marginesie rozpatrywać. Powracając więc do tekstu *Outsidera* dodać tylko należy, że nie jest on błahym dokumentem naszego czasu, że w jakiś sposób jest on reprezentatywny dla typu myślenia i konstrukcji psychicznej współczesnych „młodych złych ludzi". Nie brak ich w żadnym kraju, stanowią oni ważki problem wychowawczy, o zasięgu w kulturze europejskiej powszechnym. Istota ich życia polega na tragicznie przeżywanym „outsiderstwie" wobec świata starszych, ich światopoglądu, idei, obyczaju i sposobu życia. Trzeba się uzbroić w cierpliwość i czekać, jaki też owad z tej poczwarki wyleci.

Marek Skwarnicki

DIALEKTYKA WSPÓŁCZESNEJ CYWILIZACJI

Bardzo często mówi się i pisze o negatywnych z punktu widzenia personalizmu zjawiskach współczesnej cywilizacji: o niwelacji i standaryzacji gustów i reakcji; o kulturalnym „równaniu w dół", które towarzyszy przyspieszonemu awansowi całych klas czy nawet narodów; o zagubieniu wartości artystycznych w masowej produkcji dóbr i rozrywek i o zagubieniu wartości osobowości ludzkiej w procesie „manipulowania masami" dla celów ekonomicznych i politycznych.

Czy jednakże te same czynniki współczesnej cywilizacji, które działają w pewnym sensie niwelująco, nie stwarzają jednocześnie warunków czy bodaj szans indywidualizacji i zróżnicowania? Czy nie występuje tutaj zjawisko „dialektyki przeciwieństw"? Takie oto interesujące pytanie stawia sobie Anton Böhm w artykule „Człowiek przeciw masie (*Wort und Wahrheit*, Verlag Herder, Freiburg). Spróbujmy przekazać w dużym skrócie tok jego rozumowania.

Elementy działające na rzecz indywidualizacji i zróżnicowania kultury zaobserwować można w trzech dziedzinach życia współczesnego. Pierwszą z nich są same procesy produkcji. Drugą — psychologia i postawy człowieka współczesnego. Trzecią — sztuka i filozofia oraz instytucje i organizacje, przeciwstawiające się świadomie zatraceniu osobowości w anonimowej masie „pracowników" czy „konsumentów".

Jak wiadomo, produkcja masowa narzuca standartowe narzędzia, metody a nawet normy pracy. Redukuje to niewątpliwie w znacznym stopniu inicjatywę robotnika. Jednocześnie jednak rośnie zarówno ilość wyprodukowanych artykułów, jak też ilość ich asortymentów, co z kolei zwiększa możność wyboru, a więc działa na rzecz zróżnicowania, choćby nawet szansa ta nie była, jak dotąd, w pełni wykorzystana.

Wzrastająca konieczność ścisłego planu i koordynacji procesów produkcyjnych eliminuje również w znacznym stopniu inicjatywę indywidualną. Jednocześnie jednak właśnie owa planowość i koordynacja umożliwiają skrócenie czasu pracy, dając tym samym nową szansę bogatszego życia osobistego. Chociaż szansa nie znaczy jeszcze, że to życie rzeczywiście jest bogate, trudno nie dostrzegać jej znaczenia.

Rewolucja przemysłowa, jak wiadomo, rozbiła wiele dawniejszych wspólnot społecznych zastępując je, jak to czasem twierdzimy, „masą bez oblicza". Ta sama rewolucja jednakże dała początek nowej formie związków między ludźmi, jaką stanowi zakład pracy i jakkolwiek związki te są dziś jeszcze zbyt ubogie i niedoskonałe, aby można nazwać je wspólnotą, to przecie na ich gruncie kształtują się stale, choć powoli, nowe grupy społeczne i nowe indywidualności.

Innym zjawiskiem technicznej cywilizacji, które stanowi także czynnik niwelujący, a jednocześnie

płaszczyznę zróżnicowania, są związki zawodowe, instytucje społeczne itp. Z jednej strony, organizacje te przejmują w swoje anonimowe ręce znaczną część osobistych decyzji, wysiłków i działalności człowieka, wywierając tym samym wpływ niwelujący, z drugiej strony jednak stwarzają pole ochotniczej działalności i inicjatywy.

Wzrastająca specjalizacja i coraz precyzyjniejszy podział pracy w przemyśle współczesnym (który w początkach swej historii opierał się, jak wiadomo, na anonimowej masie „roboczogodzin") powodują coraz wyraźniejsze zróżnicowanie społeczne i zawodowe. Formowanie się i rosnący wpływ „elit technicznych" jest zjawiskiem o tak wielkiej wadze społecznej, że wielu teoretyków liczy się dziś z możliwością technokracji. Bez względu na to, czy możliwość ta jest realna i czy jest pożądana, fakt kształtowania się elit stanowi niewątpliwą przeciwwagę tendencji niwelujących.

Jak widzimy więc, te same procesy rozwojowe w dziedzinie techniki produkcji, które nadały naszej kulturze szereg niepokojących cech „masowości", stanowią również źródło jej potencjalnej indywidualizacji i zróżnicowania.

Wpływ cywilizacji technicznej nie ogranicza się jednak tylko do procesów produkcji i struktury zawodowej czy socjalnej. Jej wyrazem pośrednim są również reakcje psychologiczne, postawy i obyczaje. Nawet stosunkowo powierzchowna obserwacja pozwala dostrzec także w tej dziedzinie szereg elementów, stanowiących reakcję przeciw rutynie i standaryzacji.

Przede wszystkim więc zaliczyć tutaj trzeba niezliczone objawy eskapizmu, począwszy od rosnącego gwałtownie spożycia alkoholu, narkotyków, środków uspakajających i podniecających, poprzez „ekstazy" jazzowe czy chuligańskie, aż do „psychozy podróżowania", której istotny sens leży raczej w „konsumowaniu rozkoszy ucieczki i oddalenia" aniżeli we właściwym „zwiedzaniu", „załatwianym" najczęściej za pomocą kilku pospiesznych zdjęć fotograficznych. Wszystkie powyższe czynności i „rozrywki" ludzi umożliwił niewątpliwie postęp techniczny i jego „kultura masowa". Niemniej wydaje się oczywiste, że stanowią one mniej lub bardziej świadomy wyraz instynktownego buntu ludzkości przeciw rutynie i standaryzacji owej kultury.

Również w bardziej zracjonalizowanych postawach człowieka współczesnego dają się zauważyć elementy tego buntu. Element taki stanowi na przykład rosnąca obojętność a nawet niechęć ludzi wobec tych samych instytucji, z których usług korzystają stale, a nawet domagają się ich kategorycznie. Przynależność do związków czy partii politycznych polega najczęściej, i to nie tylko w Niemczech Zachodnich, na permanentnym „przekazaniu im określonego pełnomocnictwa". Coraz trudniej jest natomiast skłonić członków organizacji tego typu do osobistego udziału w jakimkolwiek działaniu czy też bodaj do pogłębienia swych wiadomości o jego celach

i osiągnięciach. Podobnie przedstawia się stosunek do państwa. Myśl o wszelkiej kontroli czy interwencji z jego strony jest głęboko odrażająca. Oficjalne uroczystości napawają nudą i obrzydzeniem. Państwo, a wraz z nim wszelkie rządzące potęgi polityczne czy ekonomiczne, budzą w większości wypadków odruch niechęci, i to bez względu na różnorakie świadczenia socjalne, których się od nich wymaga i które się uzyskuje.

Równolegle do pogłębiającej się apatii społecznej i politycznej postępuje proces gruntowania się a zarazem „zamykania" nowego typu wspólnoty rodzinnej. Rodzina nie jest już, jak dawniej, rodzajem autonomicznego warsztatu pracy — rolniczej, rzemieślniczej czy handlowej. Zaczyna jednak, szczególnie w wypadkach, gdy kilku jej członków pracuje zawodowo, stanowić nowy gatunek „spółki" materialnej. Zespół ten o wspólnej puli dochodów, nastawiony na podniesienie wspólnej stopy życiowej i na wspólną konsumpcję zdobytych dóbr, nie jest z pewnością ideałem życia rodzinnego ani też wdzięcznym materiałem dla jakichkolwiek propozycji ideowych. Nie mniej fakt pozostaje faktem, że takie właśnie tendencje „życia dla siebie", tendencje egocentrycznego indywidualizmu są dominantą postaw współczesnych. Stanowią one niewątpliwie reakcję antyniwelacyjną, choć dalekie są oczywiście od „personalizacji kultury": masa aspołecznych egoistów nie przestaje być „masą" w ujemnym znaczeniu tego słowa, nawet jeżeli staje się „masą zatomizowaną". Czy ten stan rzeczy uznać wolno za pewne stadium przejściowe, które prowadzić będzie ostatecznie do odbudowy wartości personalistycznych, czy też trzeba go oceniać jako dalszą drogę odwrotu — to pytanie, które pozostać musi otwarte.

Nie wszystkie jednak reakcje przeciw niwelacji są irracjonalne lub negatywne. Z uznaniem powitać należy na przykład rosnące zróżnicowanie gustów osobistych, które — ku przerażeniu naszych managerów przemysłowych — coraz częściej opierają się poszczególnym nakazom mody czy reklamy. Być może cykl awansu kulturalnego musi przechodzić swoje stadium „łapczywości" bez wyboru, swoje stadium naśladownictwa bez zastanowienia, zanim dojdzie do znalezienia i uznania własnego „ja"? Studia socjologiczne upodobań i zamiłowań poszczególnych grup (według dochodu) i poszczególnych pokoleń zdają się potwierdzać to przypuszczenie.

Inne korzystne zjawisko to sposób „konsumowania" rozrywek kulturalnych. Poziom czytelnictwa, w Niemczech Zachodnich przynajmniej, jest wciąż dość wysoki, pomimo konkurencji filmu i telewizji, a popularne kluby książki, które dawniej ustalały z góry listę książek dla swoich członków, zmuszone są obecnie do udostępniania im szeregu pozycji — do wyboru, poprzedni system bowiem przestał być zadowalający. Badania upodobań radioabonentów wykazują coraz większy odsetek słuchaczy dobierających indywidualnie programy, zamiast — jak to miało najczęściej miejsce dawniej — słucha-

jących bezmyślnie wszystkich po kolei audycji raz nastawionej stacji.

Do pozytywnych elementów antyniwelacyjnych zaliczyć można wreszcie rozwój podmiejskich osiedli domków jednorodzinnych, które zabezpieczając potrzebne minimum „prywatności" życia osobistego stwarzają również płaszczyznę rozwoju autentycznych, niewymuszonych i bezinteresownych więzów sąsiedzkich i towarzyskich. I tu również, podobnie jak w wypadku poprzednio opisanych zjawisk, działa dialektyka współczesnej cywilizacji: dość powszechna dzisiaj dostępność domków jednorodzinnych i środków lokomocji koniecznych by w nich mieszkać, oraz cały proces „rozładowania" wielkich miast przez przerzucanie dzielnic mieszkaniowych daleko poza nie — to skutki tegoż samego procesu rozwoju przemysłu, który spowodował „wykorzenienie", stłoczenie i pozbawienie osobowości olbrzymich mas ludzkich.

Trzecią dziedzinę, w której wyraźne są (planowe tym razem) reakcje przeciw tendencjom ku niwelacji i dehumanizacji, stanowią coraz liczniejsze wysiłki intelektualne i organizacyjne świadomych personalistów. Nie ma dziś chyba myśliciela (nie mówiąc o poważniejszych publicystach), który nie próbowałby naświetlić niebezpieczeństw „masowości" naszej cywilizacji. W literaturze ów nurt przestrogi przeszedł z czasem w nurt pesymistycznej lub wręcz desperackiej rezygnacji, wyrażającej się bądź w „czarnym" eskapizmie, bądź w gryzącej ironii „negatywnych utopii". Niewątpliwe jest, że wpływ tego rodzaju pisarstwa może być w pewnym stopniu demobilizujący. Wydaje się jednakże, że w ostatecznym rozrachunku „kultura pesymizmu" ma większe szanse wzbudzenia woli oporu, bodaj przez wstrząs przerażenia lub przez wyostrzenie wrażliwości, aniżeli owa układna „kultura optymizmu" za wszelką cenę, która zaczyna ostatnio panować w publicystyce Niemiec Zachodnich.

Obok reakcji intelektualistów występuje również coraz wyraźniej zespołowa lub indywidualna reakcja etyczna. Coraz więcej stowarzyszeń religijnych, artystycznych lub naukowych zaczyna bronić czynnie, różnymi sposobami, wartości personalistycznych. Coraz więcej osób, nie związanych nieraz z żadną z grup tego rodzaju, przeciwstawia się świadomie naciskowi anonimowych sił, niwelujących osobowość i wolność ludzką.

Dużą rolę mogłyby niewątpliwie odegrać w tej dziedzinie partie polityczne. Jak dotychczas brak pełnego i konsekwentnego programu działania paraliżuje intencje wielu działaczy, a nieraz zraża ich całkowicie do polityki.

Poważną siłą w walce przeciwko zagubieniu osoby w masie reprezentują w tej chwili kościoły chrześcijańskie. W przeciwieństwie do wielu grup i grupek ludzi dobrej woli kościoły te stanowią społeczność dość rozległą, a zarazem dość spoistą, aby ich wpływ nie był efemeryczny. W przeciwieństwie do pewnej części intelektualistów i pisarzy, którzy nie umieją czy nie

mogą wyjść poza potępienie i desperację, kościoły chrześcijańskie budują swój personalizm na zbyt mocnych podstawach filozoficznych i religijnych, aby móc, w jakichkolwiek warunkach, uznać sprawę za „przegraną nieodwracalnie". Optymizm chrześcijański XX wieku nie jest jednak ani łatwy, ani prosty. Losy personalizmu w naszej cywilizacji uwikłane są, jak to staraliśmy się ukazać, w niezliczone sprzeczności — i konieczność nieustannego osądu i nieustannego wyboru jest dziś, bardziej jeszcze niż kiedykolwiek, imperatywem autentycznego chrześcijaństwa.

mg

„NIEPOKÓJ SPOKOJU" — „LE MALAISE SUÉDOIS"

W świecie współczesnym, którego ideał cywilizacyjny zreasumować można jako „równość-sprawność-bezpieczeństwo", Szwecja stanowi rodzaj wzorcowej Utopii. Utopia ta, zrealizowana niejako laboratoryjnie w wyjątkowo sprzyjających warunkach geograficznych, politycznych i gospodarczych Skandynawii, zawiera w sobie chyba wszystko, o czym marzy dzisiejsza Europa. Wyrównanie szans osobistych, wykształcenia i stylu życia wszystkich warstw społecznych, bez drastycznego i kosztownego kulturalnie zabiegu „równania w dół"... Najbardziej „socjalistyczna", a na pewno najsprawniejsza na Zachodzie polityka społeczna, bez dramatycznej ceny rewolucji... Autentyczna „bezklasowość" obyczajów i klimatu społecznego, wolna, w przeciwieństwie na przykład do Ameryki, od nerwowych fluktuacji między konformizmem a ekstrawagancją... Rozbudowany szeroko i precyzyjnie interwencjonizm państwowy, który jednak („Cud XX wieku"?) zapewnia sprawność i bezpieczeństwo machiny gospodarczej, nie tłumiąc przy tym swobody i inicjatywy. Najwyższy poziom stopy życiowej, najwyższe cyfry czytelnictwa; największy odsetek ludności z wyższym wykształceniem... Likwidacja nędzy, a nawet jej groźby, likwidacja lęku o jutro, nawet likwidacja wszelkich schorzeń czy niedomagań fizycznych, jakim tylko zapobiec może wiedza ludzka. „Równość-sprawność-bezpieczeństwo": czegóż więcej można żądać od cywilizacyjnego raju na ziemi?

Wydaje się jednak, że „laboratoryjna" szwedzka utopia, jakkolwiek tak daleka od nas i tak odmienna, zasługuje na naszą szczególną uwagę, nie tylko jako interesujące zjawisko społeczno-ekonomiczne. Kraj, który wyprzedził inne kraje w realizacji ideału „technicznego humanizmu", musi stanowić niezwykle cenne pole obserwacji dla każdego, kogo interesuje pytanie o perspektywy religii w cywilizacji tego typu. Jakaż więc jest sytuacja i szanse chrześcijaństwa w Szwecji, której wyrafinowana i pogańska zarazem kultura materialna zjednała w Europie miano „nowej Grecji"?

Zanim przejdziemy do konkretnych danych współczesnych, konieczny jest pobieżny bodaj rzut oka na szwedzką Reformację, z której wywodzi się luterański „Kościół Szwecji", stanowiący dziś, podobnie jak Kościół Anglikański w W. Brytanii, oficjalną religię państwową. Fakt, że Reformacja ta miała charakter przede wszystkim polityczny i nacjonalistyczny, a pozbawiona była dynamiki sporu intelektualnego i religijnego, zaważył bowiem z pewnością na typie religijności, a ostatnio — na „typie niereligijności" Szwedów.

Unia Skandynawii pod panowaniem królów duńskich, ustanowiona w roku 1397 mocą traktatu w Kalmarze, była w XV wieku widownią licznych kryzysów politycznych, w ciągu których wykrystalizowały się w Szwecji dwa sprzeczne i ostro się zwalczające kierunki polityczne. „Unioniści", do których zaliczała się większość przedstawicieli duchowieństwa, byli za podporządkowaniem się królowi duńskiemu. „Nacjonaliści" pragnęli samodzielności kraju. Krwawe represje, za pomocą których król duński próbował w roku 1520 stłumić tendencje nacjonalistyczne, doprowadziły do buntu ludowego i do intronizacji, w roku 1523, przywódcy owego buntu — Gustawa I Wazy. Sprzymierzony oficjalnie z „Unionistami" arcybiskup Uppsali uważany był naturalnie za jednego z „haniebnych zdrajców wolnej ojczyzny". W chwili gdy w Niemczech zaczynały się szerzyć buntownicze hasła Reformacji, Szwecja oderwała się więc od katolickiej monarchii duńskiej, a jej własna hierarchia katolicka stanęła pod ciężkim zarzutem nielojalności politycznej. Konsekwencje tej sytuacji nie dały długo na siebie czekać: zadłużony król Gustaw konfiskuje przede wszystkim „nadmierne bogactwa" niepopularnego Kościoła, a następnie uzyskuje bez trudu od swego parlamentu prawo mianowania biskupów. Sukces ucznia Lutra, Olaussa Petri, który wraz ze swym bratem Laurencjuszem wprowadził luteranizm w Szwecji jako religię państwową, był — na tym tle — zwycięstwem nietrudnym. W przeciwieństwie do krajów kontynentalnych, Reformacja w Szwecji miała przebieg bezkonfliktowy: była po prostu rodzajem zabiegu polityczno-organizacyjnego, który nie natrafił na żadne opory. Obyczaje religijne ludności pozostały, właściwie, te same co dawniej, te same były kościoły i przeważnie — ci sami duchowni. Kościół w Szwecji stał się jednakże instytucją państwową. Cóż z tego wynikło:

Jako państwowa instytucja kościół zaczął przede wszystkim pełnić szereg państwowych funkcji administracyjnych, które zapewniły mu specyficzny typ autorytetu — natury całkowicie pozareligijnej. Jako instytucja państwowa „Kościół Szwecji" stał się również jedyną dopuszczalną instytucją religijną. Misjonarze zagraniczni nie mieli już wstępu do kraju. Wydana w XVII wieku ustawa o religii przewidywała karę śmierci za przynależność do „kościoła Rzymu". Dopiero w roku 1860 i 1873 uchwalono prawa, zezwalające obywatelom szwedzkim na odstę-

powanie od kościoła państwowego, pod warunkiem jednakże, że nie staną się ateuszami. Całkowita wolność wyznania wprowadzona została w tolerancyjnej, kulturalnej Szwecji nie wcześniej niż w roku 1951.

Przyjęty bez oporów i walk a strzeżony administracyjnie Kościół Szwecji jest więc po dziś dzień jedyną i niekwestionowaną „instytucją publiczną życia religijnego". W rejestrach jego figuruje 98% ludności. Jego doktryna wykładana jest we wszystkich szkołach na obowiązkowych lekcjach religii. Jego metryki ślubów i chrztów stanowią oficjalne akta stanu cywilnego. Jego „kryzysy powołań" likwidowane są „rzeczowo" i sprawnie: gdy duchowieństwa jest za mało, rząd podwyższa wydatnie pensje pastorów. Tymczasem jednak... liczba praktykujących w Szwecji jest najniższa ze wszystkich krajów protestanckich: do kościoła chodzi tu w niedzielę jeden człowiek na tysiąc mieszkańców. Tymczasem — wszelkie żywsze zainteresowania metafizyczne kierują się ku rosnącym szybko sektom religijnym, które ogarniają dziś swymi wpływami kilkaset tysięcy osób. Tymczasem — nawet dość powierzchowne asocjacje religijne zanikają w świadomości powszechnej z zadziwiającą szybkością: każdego, kto spędził Boże Narodzenie w Sztokholmie, uderza brak akcentów religijnych zarówno w atmosferze tego święta jak w wyobraźni i nastrojach mieszkańców miasta.

Proste równanie: dobrobyt = dechrystianizacja, do którego skłonni są nieraz obserwatorzy „pogańskiej" Szwecji, nie wyjaśnia więc, jak widzimy, całkowicie jej sytuacji religijnej. Jest niewątpliwe, że oficjalny, administracyjny niejako charakter szwedzkiego luteranizmu musiał pozbawić go w dużym stopniu dynamiki ideowej i atrakcyjności, właściwych nieuprzywilejowanym i dobrowolnym wspólnotom religijnym. Nie znaczy to oczywiście, aby związek pomiędzy perfekcją „technik" gospodarczych, politycznych i socjalnych a gruntowaniem się „technicznej", indyferentnej religijnie mentalności nie był w Szwecji równie uderzający, jak w innych krajach zachodnich.

Najjaskrawszą, choć z pewnością nie jedyną ilustrację przemian psychologicznych, ku jakim prowadzi „materializm integralny" postawy wobec świata, stanowi słynna już „swoboda obyczajów" Szwecji. Istotnego sensu owej „swobody" nie oddają bynajmniej cytowane nieraz „śmiałe" anegdoty w rodzaju opowiadań o cudzoziemcu, który dostał po twarzy za sugestię, że jego młodziutka szwedzka towarzyszka jest zapewne dziewicą, lub też o wzorowej zresztą szwedzkiej guwernantce dzieci francuskiego ambasadora, która ku strapieniu pani ambasadorowej zwykła kąpać się nago na publicznej plaży, odpowiadając na nieśmiałe uwagi pracodawców, że „nie ma przecież nic do ukrywania". Anegdoty te, w oderwaniu od całokształtu klimatu obyczajowego i mentalności Szwedów, czynić mogą wrażenie „przykładów niemoralności". W rzeczywistości jednak trudno już chyba mówić o „niemoralności"

anarchii seksualnej czy nudyzmu w społeczeństwie, gdzie na wskroś „użytkowy" stosunek do spraw płci jest rzeczą zrozumiałą samo przez się i całkowicie zgodną z całym sposobem myślenia o życiu. Wydaje się, że obyczajowość szwedzką, której nie cechuje bynajmniej „łamanie nakazów moralnych", ale raczej zanik nakazów pewnego typu w powszechnej świadomości, nazwać trzeba raczej „amoralnością" i że cecha ta stanowi jedno więcej uzasadnienie dla określenia kultury szwedzkiej jako „humanizm typu pogańskiego".

Jakże przedstawiają się na tym tle szanse chrześcijaństwa? Czy ziemski raj wolności i bezpieczeństwa jest absolutnie nieprzepuszczalny dla innych pragnień? Wiele faktów z różnych dziedzin życia zdaje się świadczyć, że istnieje w Szwecji zjawisko, dalekie wprawdzie na razie od „odrodzenia religijnego", lecz stanowiące jego warunek konieczny. Zjawiskiem tym jest — niepokój.

Widać niezbędne jest w życiu człowieka ziarno ryzyka, skoro w aseptycznie bezpiecznej Szwecji zamożna i wykształcona młodzież wszczyna na ulicach bezprzedmiotowe rewolucje. Widać wolność absolutna od ucisku i materii, i ducha jest ciężarem ponad ludzkie siły, skoro zarówno film jak literatura „najszczęśliwszego z krajów świata" sugerują już od lat coraz przejrzyściej, że człowiek nie wie, co zrobić z tą wolnością i że COŚ zrobić z nią musi. Widać jest jakaś głęboka i straszliwa trucizna w upragnionej przez ludzkość „wolności bezpiecznej", skoro w Szwecji, słynnej z niedoścignionej nigdzie opieki lekarskiej, notuje się najwyższe na świecie liczby wypadków samobójstw i obłędu. Nieskrystalizowana jeszcze i nieuchwytna nostalgiczna udręka Szwedów, ów „niepokój spokoju", który wszedł już do potocznego słownika Zachodu jako *le malaise suédois*, znalazł swój najpełniejszy może wyraz w twórczości Stiga Dagermana. Jest też faktem znamiennym i przerażającym, że ów trzydziestoletni i uwielbiany autor słynnych słów o „człowieku. który nosił w sobie miłość bez granic i który nigdzie nie znalazł siły, by ją udźwignąć ani miejsca, by ją złożyć", wyzwolił się dopiero przez samobójstwo, w roku 1954, od swej obsesji zdrady i daremności.

Niepokój Szwecji nie wyraża się jednak tylko w na wpół metafizycznych lękach i udrękach młodszego pokolenia, w jego filmie i literaturze. W świadomości odpowiedzialnego, trzeźwego społeczeństwa coraz jaśniejsza staje się na przykład konieczność głębiej idących przemyśleń w dziedzinie moralności seksualnej. 50% rozwiedzionych małżeństw w skali kraju, 48% rozwodów wśród młodych par, które pobrały się w ciągu ostatnich czterech lat, przyspieszający się spadek przyrostu naturalnego i rosnąca liczba wypadków ciąży 13 i 14 letnich dziewczynek — wszystko to musi dawać do myślenia zarówno wychowawcom jak rodzicom.

Również w samym „Kościele Szwecji" zauważyć się daje ostatnio duże ożywienie intelektualne i religijne. Nie obejmuje ono wprawdzie, jak dotychczas, szerszych kręgów ludności, znajdując wyraz raczej w odrodzeniu uniwersyteckich studiów biblistycznych i teologicznych, szczególnie studiów *Nowego Testamentu*. Bardzo znana jest w tej chwili szkoła teologiczna Nygrena, biskupa Lund, która przypisuje szczególną wagę wartościom wczesnego chrześcijaństwa oraz bezpośredniej inspiracji Ewangelii.

Jeżeli chodzi o szwedzką wspólnotę katolicką, to jak dotąd jest ona tak niewielka, że trudno mówić o jej perspektywach w skali kraju. Katolicyzm w Szwecji obejmuje 25 tysięcy osób, większość jednak stanowi imigracja, a liczba Szwedów nie przekracza ośmiu lub dziewięciu tysięcy. Również duchowieństwo rekrutuje się przeważnie spomiędzy imigrantów: na pięćdziesięciu księży katolickich, świeckich i duchownych, jest zaledwie ośmiu Szwedów. Niemniej po ostatniej wojnie światowej dało się zauważyć pewne zainteresowanie katolicyzmem w szwedzkich środowiskach wielkomiejskich i intelektualnych. Znamienny wydaje się fakt, że w ciągu ostatnich kilkunastu lat dwunastu pisarzy nawróciło się na katolicyzm i że coraz więcej pisze się i dyskutuje o „religii Rzymu", która do niedawna jeszcze była wyłącznie synonimem zdrady narodowej.

„Szwedzi żyją na ogół tak, jakby problemy metafizyczne nie istniały" — pisze jeden z katolickich duchownych Skandynawii — „większość jednak nosi w sobie przytłumioną i nieskrystalizowaną skłonność do zadumy nad grozą i tajemnicą życia. Kiedy zdarza się, rzadko zresztą, że ta zaduma wypływa na powierzchnię świadomości w formie konkretnego pytania, Szwedzi zastanawiająco często zwracają się z tym pytaniem ku katolicyzmowi".

Trudno jest naturalnie przewidzieć, w jakim kierunku wyładuje się ostatecznie *le malaise suédois* i czy wspólnota luterańska oraz niewielka wspólnota katolicką znajdą w sobie dość dynamiki, aby sprostać zadaniom apostolatu pogańskiego raju. Pewne wydaje się jednak, że obie wspólnoty chrześcijańskie widzą jasno wokoło siebie niepokój, który szuka. I zdają sobie sprawę, że ta sytuacja stawia chrześcijan przed trudnym zadaniem, ale też stwarza im szansę.

mg

ŚW. AUGUSTYN PAPINIEGO

Książka Papiniego o św. Augustynie ukazuje się w Polsce po raz drugi [1]. Pierwsze jej wydanie, w tym samym doskonałym tłumaczeniu co i obecne, ukazało się w roku 1932, w trzy lata po jej napisaniu. Równe trzydzieści lat, które minęły od tamtego czasu, nie odebrały nic zadziwiającej świeżości i prawdzie tego dzieła. Z drugiej strony, dostatecznie długi to okres czasu, by usprawiedliwiał podjęcie jego zrecenzowania na równi z książkami ukazującymi się po raz pierwszy.

Podstawę opracowania Papiniego stanowią przede wszystkim *Wyznania*, uzupełnione także innymi pismami Augustyna, oraz wykorzystany w dość dużym stopniu życiorys świętego, napisany przez Possidiusza. To są źródła obiektywne, przesądzające równocześnie, że monografia dotyczy raczej osobowości, aniżeli doktryny filozoficznej czy teologicznej świętego. Ale oprócz nich wyczuwa się jeszcze jedno, niemniej ważne, które nadało książce szczególne, niepowtarzalne chyba zabarwienie: to żywa intuicja Papiniego, podbudowana doświadczeniem własnych przeżyć, w wielu wypadkach tak bardzo analogicznych do tych, które zaznaczyły się w dziejach wewnętrznego rozwoju Augustyna. Okresy czczej retoryki, materializmu, manicheizmu, neoplatonizmu i gorącej wiary świętego znalazły odpowiedniki w futuryzmie, pragmatyzmie, ateizmie, teozofii i katolicyzmie jego biografa. Analogiczne były ich duchowe przełomy i nawrócenia, podobne przynajmniej niektóre cechy charakteru. „Zdawało mi się — pisze Papini — że między mną a nim musi istnieć jakieś podobieństwo: tak jak i ja jest pisarzem i wielbicielem słowa, a jednocześnie niespokojnym filozofem, tak dalece poszukującym prawdy, że kusi go okultyzm, tak samo jak ja jest zmysłowy i żądny sławy. Byłem oczywiście podobny do niego z tej gorszej strony, ale przecież byłem podobny. I to, że na tym świecie był człowiek tak zbliżony do mnie przez swoje błędy i upadki, który jednak potrafił odrodzić się i odmienić, dodawało mi odwagi" (s. 6—7). Być może, lepsza znajomość biografii Papiniego pozwoliłaby także zrozumieć szereg interpretacji i akcentów w przedstawionej przez niego historii życia św. Augustyna. W każdym razie wydaje się, że autor *Dziejów Chrystusa* był wręcz predestynowany do napisania dzieła o wielkim Afrykaninie.

A więc Augustyn prawdziwy i głęboko zrozumiany — to pierwsze wrażenie odniesione z lektury. Papini nie ukrywa i nie przemilcza żadnych faktów, które wywierały jakieś zasadnicze piętno na osobowości Augustyna. Nie tai też oczywiście win i upadków młodości świętego.

---

[1] Giovanni Papini, *Święty Augustyn*, tłumaczyła Antonina Brzozowska, Warszawa 1959, Pax, s. 224, cena 35 zł.

Pisze o wszystkim, o czym wie. Ale nie więcej: tam, gdzie się kończy jego rozumienie i intuicja, pozostawia znak zapytania. Nie trzeba dodawać, że wzbudza tym samym większe zaufanie, niż gdyby starał się wytłumaczyć tajemnicę podanym za pewnik domysłem. Za to prawie każda interpretacja zadziwia trafnością, żadna nie budzi zasadniczych sprzeciwów. Jakże słuszne wydaje się, dla przykładu, naświetlenie „nocy mediolańskiej": Papini widzi w niej nie moment nawrócenia w sensie uznania doktryny katolickiej — to bowiem, poprzedzone długą ewolucją, nastąpiło już znacznie wcześniej — lecz dopatruje się tu przełomu moralnego, wstrząsu, doprowadzającego do zgody na wcielenie tej doktryny we własne życie. Wbrew wątpliwościom wysuwanym przez niektórych biografów, nie dziwią też autora wewnętrzne uspokojenie i beztroska, jakie cechują Augustyna w czasie jego pobytu w Cassiciacum, który nastąpił bezpośrednio po wstrząsie mediolańskim. Wręcz przeciwnie: czy gdyby nie ustały jego rozterki, można by mówić o autentyzmie i zasadniczej wadze tego przeżycia?

Wiele cech charakteru Augustyna tłumaczy Papini jego pochodzeniem. Nie chodzi tu tylko o gorący, skłonny do skrajnych uniesień temperament, ale i o pewne cechy czysto duchowe, charakteryzujące rasę, do której należał. Augustyn był numidyjczykiem, znającym język punicki i nie obcym zapewne atmosferze tradycyjnej punickiej religijności. Papini przypuszcza, że ten „zaczyn punicki" da się odnaleźć nawet w myśli o prymacie woli Bożej, rozwiniętej przez Augustyna w nauce o łasce.

Św. Augustyn rozpoczynał karierę życiową jako retor. I w retoryce upatrywał swe ostateczne przeznaczenie. Ale w pewnym momencie jego wiara w dominującą wartość tej dyscypliny uległa zachwianiu. Większość interpretatorów upatruje przyczynę zmiany w lekturze *Hortensjusza* Cycerona; sam Augustyn zresztą wspomina o tym fakcie w *Wyznaniach*, traktując go istotnie jako przełomowy. Według Papiniego jednak podważenie autorytetu retoryki dokonało się już wcześniej, a powodem tego był nie *Hortensjusz* lecz pisma Apulejusza. Apulejusz, znany jako płodny pisarz, najwybitniejszy bodaj przedstawiciel hellenistycznego „baroku", był także filozofem, tkającym na kanwie platonizmu wielobarwną tkaninę swej eklektycznej filozofii. Jest więcej niż prawdopodobne, że Augustyn będąc w Kartaginie zetknął się z jego pismami, w szczególności ze *Złotym osłem*. Ostatni fragment tego dzieła, głęboka i przepiękna modlitwa do bogini Izydy, nie mógł nie zrobić na nim wrażenia. Poraz pierwszy myśl jego skierowała się ku problemom metafizycznym. Proces zrozumienia retoryki nie jako celu, lecz jako środka i narzędzia tylko, został w ten sposób zapoczątkowany.

Interesująco także interpretuje Papini rolę neoplatonizmu w procesie intelektualnego dojrzewania Augustyna. Miał to być tylko etap, epizod

niezmiernie ważny, ale bynajmniej nie rzutujący na późniejszą myśl filozoficzną i teologiczną świętego. Rola neoplatonizmu ograniczyła się do przybliżenia Augustynowi koncepcji niematerialnego Boga i duchowości duszy ludzkiej, co pozwoliło mu z kolei zrozumieć koncepcję Boga *Ewangelii* św. Jana i *Listów* św. Pawła. Potem neoplatonizm nie był już potrzebny. Jest to interpretacja, która na tle dotychczasowej literatury bodaj najbardziej zasadniczo ogranicza rolę neoplatonizmu w kształtowaniu się filozoficznej myśli Augustyna. Chyba zbyt zasadniczo nawet. Ale dobrze, że pojawiła się, choćby jako *pendant* do tych opracowań, które widzą w Augustynie niemal wyłącznie ochrzczonego neoplatonika.

Od czasu dialogów powstałych w Cassiciacum Augustyn nie ustaje w precyzowaniu swych poglądów na tle dyskusji, a czasem wręcz walki z przeciwnymi doktrynami. Pod koniec życia walka o czystość doktryny katolickiej stanie się bodaj głównym motorem jego działalności. Nie było w jego czasach herezji, przeciw której nie zabrałby głosu. I tu dochodzimy do drugiego rysu, wydobytego i podkreślonego w książce Papiniego: do aktualności myśli Augustyna.

Obserwacja i wnikliwa analiza herezji doprowadza do wniosku, że płyną one stale stosunkowo niezmiennym korytem, wysuwając w nowych formach te same mniej więcej argumenty. Starożytny manicheizm odżywa w teozofii i okultyzmie, donatyzm odrodził się w reformacji Lutra, pelagianizm w sentymentalizmie typu J. J. Rousseau. Analogie te trzeba brać oczywiście z odpowiednimi ograniczeniami. W każdym bądź razie argumenty Augustyna przeciw błędom dawnym dadzą się wykorzystać także i dzisiaj. Nie chodzi zresztą o te myśli tylko, które wyrosły z polemik. Augustyn stanowi zadziwiająco aktualne źródło ogromnej ilości problemów i rozwiązań tak w zakresie teologii jak i filozofii. „Dziełami swymi zbudował olbrzymią encyklopedię myśli katolickiej, która karmić będzie całe średniowiecze i dopiero w XVII w. wskutek przekręceń, złej woli czy też nieporozumienia da początek herezji jansenistów, ale nie przestanie żywić pobożności i teologii Kościoła aż do naszych czasów i żyć w duszach miłośników Boga, dopóki będzie istniał na ziemi choćby tylko jeden chrześcijanin" (s. 146).

Teoria człowieka, teoria łaski, argumenty obalające sceptycyzm, filozofia Boga, czasu, wieczności, koncepcja zła, historiozoficzna wizja dziejów ludzkości — to tylko niektóre elementy jego doktryny, które do dziś nie straciły ani siły argumentacji, ani blasku towarzyszącego największym odkryciom. Nie koniec na tym. Sprawę nie mniejszej wagi stanowi i to, że Augustyn-człowiek pozostanie na zawsze bliski wszystkim tym, którzy naprzekór złu i upadkom, w nieustannym buncie i walce przeciw własnej małości — dążą do przekroczenia tego stanu, w którym aktualnie się znajdują.

Sformułowania, które w książce Papiniego mogłyby budzić wątpliwości są nieliczne i raczej nie dotyczą istotnych problemów. Może poza jednym wyrażeniem, stwierdzającym, iż „...nikt nie może zaprzeczyć, że... neoplatońskie zabarwienie zaznacza się na przykład w *Ewangelii* świętego Jana" (s. 90). Jest to oczywisty błąd, jeśli się zważy czas powstania wspomnianej *Ewangelii* (koniec I wieku) i okres pojawienia się neoplatonizmu (III wiek po Chr.). Inna sprawa, że pewne istotne dla neoplatonizmu inspiracje, w postaci choćby filozofii Filona z Aleksandrii, mogły także odegrać jakąś rolę przynajmniej w terminologicznym skrystalizowaniu się teologicznej doktryny św. Jana. Poza tym niezbyt przekonywająco brzmią niektóre punkty w przedstawieniu augustyńskiej nauki o łasce. Wreszcie, nieco naiwne wydają się także niektóre próby wykazania prekursorstwa Augustyna wobec pewnych współczesnych nam koncepcji, jak ta na przykład, która usiłuje dopatrzeć się w nim poprzednika Freudowskiej psychoanalizy (zob. s. 19).

Na ogół biorąc, interpretacje Papiniego przekonywują o wiele bardziej tam, gdzie analizuje on życie i osobowość świętego, niż gdy zagłębia się w roztrząsanie jego doktryny.

Ale wszystko to nie umniejsza istotnej wartości omawianej książki. W poświęconej św. Augustynowi literaturze zachowa ona na pewno swą wartość, przede wszystkim jako dzieło nacechowane głębią osobistego przeżycia, zrodzone ze zrozumienia, podziwu i miłości.

W końcu niech będzie wolno wyrazić jeszcze drobną uwagę pod adresem wydawnictwa. Papini zaopatrzył swą książkę w zarys bibliografii, obejmujący, rzecz jasna, okres do 1929 roku. Czy wydając *Św. Augustyna* obecnie nie należało bibliografii tej uzupełnić, choćby w postaci aneksu, jeśli trzeba było zachować pietyzm dla oryginalnej postaci dzieła? Uwaga ta odnosi się głównie do literatury polskiej, wzbogaconej przecież tak bardzo, zwłaszcza o przekłady filozoficznych dzieł Augustyna, w okresie lat ostatnich. Niesłychane powodzenie książki Papiniego pozwala przypuszczać, że stanie się ona dla wielu czytelników pierwszym głębszym zetknięciem z postacią św. Augustyna. Trzeba by żałować, gdyby kontakt z jego myślą miał się na tym zakończyć.

WS

ZAKONNE POWOŁANIE OTTONA III.

Mówienie o zakonnym powołaniu cesarza Ottona wygląda na snucie fantastycznej fabuły powieściowej. Tymczasem o projektach zakonnych cesarza świadczą bardzo stare i bardzo wiarogodne źródła historyczne, tak że raczej — przeciwnie — nasuwa się pytanie, dlaczego nie głośniej o tym tak ciekawym fakcie? Niektóre dokumenty wychylają się z przeszłości niebywale późno. I wtedy wydają się nieprawdopodobne.

O zakonnym powołaniu Ottona mówią nam dwa źródła, co — jeśli chodzi o wydarzenie z XI wieku — stanowi rzadko spotykane bogactwo. Jednym dokumentem jest życie św. Romualda, pisane przez św. Piotra Damianiego, drugim „*Życie pięciu braci*" św. Brunona z Kwerfurtu.

Z dwu tych źródeł pierwsze oparte jest na relacji. Piotr Damiani urodził się w roku 1007, tj. po śmierci Ottona, a miał lat dwadzieścia, gdy umarł św. Romuald. Mógł więc pisać jedynie na podstawie opowiadań świadków, podczas gdy św. Bruno, przyjaciel Ottona, podwładny św. Romualda, był świadkiem naocznym opisywanych wydarzeń. Obie relacje są zupełnie zgodne, choć jest jasne, że Piotr Damiani dzieła św. Brunona nie zna, ale widać że opowiada, co słyszał. Natomiast nie ma wątpliwości, że św. Bruno opisuje, co widział, w czym uczestniczył.

Dziwnym zbiegiem okoliczności dokument ten wagi pierwszorzędnej został przez historyków odkryty dopiero w roku 1887. Tym więc tłumaczy się fakt, że postać Ottona została zarysowana przed nami uboższa o ów rys powołania zakonnego.

Dziś jednak rys ten trzeba włączyć w sylwetkę cesarza. Uczynili to co prawda i Antoni Gołubiew, i Teodor Parnicki w swoich powieściach. Ale ludzie na ogół informacji powieściopisarzy nie biorą na serio.

Dokumenty tej sprawy zebrał ks. Walerian Meysztowicz w zwięzłej ciekawej broszurze: *La vocation monastique d'Otton III* („Powołanie zakonne Ottona III").[1] W ich świetle rzecz tak wyglądała: Mamy rok 999. Otton pacyfikuje Rzym, gdzie bunt Krescencjusza złożył z tronu papieża Grzegorza V, bliskiego krewnego cesarza, a jego następcą zamianował byłego cesarskiego nauczyciela, Greka, Jana Filigata. Cesarz bunt złamał, antypapież został schwytany i potraktowany z niebywałym okrucieństwem: obcięto mu nos, wyrwano język, wyłupiono oczy i tak okaleczałego oprowadzano po Rzymie. Nie ma dowodów, by okrucieństwa te zostały nakazane przez cesarza, ale wiadomo, że mimo próśb św. Nilusa cesarz antypapieża nie ułaskawił i kazał ściąć. Mimo jednak, iż na tron papieski wrócił Grzegorz, bunt nie był opanowany. Jego przywódca, Krescencjusz, bronił się w zamku św. Anioła. Ponieważ zamek był trud-

[1] Wyd. *Institutum Historicum Polonicum Romae*, 1958 r.

ny do zdobycia, użyto podstępu: Tammus, przyjaciel i powiernik cesarza, nawiązuje z oblężonymi rozmowy i w imieniu cesarza zaręcza Krescencjuszowi nietykalność, jeżeli wyjdzie z twierdzy, by z cesarzem pertraktować. Przysięga została jednak złamana, a Krescencjusz, który obietnicy zaufał, pojmany i stracony.

Nic dziwnego, że Tammusa dręczą wyrzuty sumienia. Chcąc się ich pozbyć, idzie do spowiedzi do św. Romualda. Święty mnich naznacza mu pokutę: „opuścić świat". Tammus musi mieć oczywiście zezwolenie cesarza. Otrzymuje je łatwo. Zapewne cesarz, który też chyba „nie był spokojny w sumieniu", dostrzega tu jakieś wyjście z własnych „trudności dusznych". Idzie także do spowiedzi do św. Romualda, potem jako pokutę odbywa — oczywiście boso — pielgrzymkę do św. Michała in Monte Gargano. Św. Romuald opisując to zdarzenie tak kończy: „obiecał, że opuści cesarstwo i weźmie suknię mnicha".

Ale widać były to projekty dalekie, gdyż cesarz rządzi i wojuje dalej. Jednak zamiar trwa, gdyż w dwa lata później cesarz obietnicę swą ponawia.

Rzym jest znowu zrewoltowany, a cesarz przygotowuje się do odzyskania stolicy. Przebywając w Rawennie często odwiedza św. Romualda, który jest przełożonym w klasztorze Santa Apolonia in Classis. Surowy mnich nie jest zadowolony z cesarskich wizyt. Są dla zakonników źródłem roztargnienia. Natomiast wzywa swego dostojnego penitenta, by wypełnił złożoną Bogu obietnicę i porzucając cesarstwo wstąpił do klasztoru. O tym epizodzie życia Ottona mamy szczegółową i żywą relację w dziele św. Brunona z Kwerfurtu, zakonnika z Santa Apolonia i przyjaciela cesarza. Oto jego słowa: „W eremie pod Rawenną wobec pewnych świadków, wobec Boga i Aniołów objawił zamiar, który miał już dawniej, aby w obliczu dwóch czy trzech świadków moc miały jego słowa: Obecnie obiecuję Bogu i Jego Aniołom, że po trzech latach, w ciągu których błędy mego panowania naprawię, oddam władzę lepszemu od siebie i wydawszy pieniądze, które mi matka moja w dziedzictwie zostawiła, całą duszą, nagi, pójdę w ślady Chrystusa". Jest to obietnica niedwuznaczna, a relacja św. Brunona, podobnie jak relacja obietnicy uprzedniej św. Piotra Damianiego, są świadectwami nieodpartymi.

Gdy się zna i uwzględni te zamiary Ottona, także i wiele jego poczynań lepiej się zrozumie. Zwłaszcza dotyczy to jego stosunków z Bolesławem i Polską. Bo choć pielgrzymkę do grobu św. Wojciecha można tłumaczyć pobożnością Ottona, jednak korona, którą cesarz kładzie na głowę księcia Polan, to akt polityczny, nic z pokutą i pielgrzymką nie mający wspólnego. A fakt ten, gdy go przemyślimy w kontekście innych cesarskich pociągnięć, jest chyba czymś więcej niż spontanicznym okazaniem przyjaźni sympatycznemu władcy nieznanego narodu. Otto dokonując tego aktu nazywa Bolesława *dominus* i *cooperator imperi*,

a w interpretacji współczesnych nie są to czcze tytuły, lecz oznaczają przypuszczenie do władzy. Wykazują na to, że Otto miał zamiar obdarzyć swego nowego przyjaciela godnością współcezara, godnością tak dobrze znaną w starożytności. A myśl taka łączyła się zawsze z myślą o sukcesji. „Współcesarze" byli zawsze upatrzonymi następcami cesarzy, nadających im ten urząd. Co mogło skłonić młodziutkiego cesarza, który nie miał żadnych danych, by przypuszczać, że mu zabraknie sukcesorów naturalnych — do takiego zabezpieczenia sobie następcy? Myśl o abdykacji i wstąpieniu do klasztoru czyni ten cesarski akt zrozumiałym.

Jak sobie tę zakonną przyszłość wyobrażał młody cesarz w konkrecie, dowiadujemy się znowu z dzieła św. Brunona. I znowu ma to związek z Polską. Oto niedawno prosił Bolesław o przysłanie mu zakonników, którzy by osiedli w polskich puszczach i utwierdzali w wierze świeżo nawrócony naród. Św. Bruno mówi z całą pewnością, że ten właśnie polski erem upatrzył sobie Otto jako miejsce swego przyszłego zakonnego życia. I tak dalej rzecz prowadzi: „W tej to myśli chwalebny cesarz zdecydował się wyprawić z pustelni pod Rawenną braci, dusze żarliwe, do Polski, aby w miejscu, gdzie piękny las zapewnia samotność, można było znaleźć trzy warunki, potrzebne tym, którzy szukają dróg Pańskich: aby ci, co opuścili świat, znaleźli upragniony klasztor; ci, którzy są spragnieni Boga żywego — złotą samotność; a ci, którzy pragną rozgrzeszenia oraz przebywania z Chrystusem — ewangelizowanie pogan".

Projekty cesarskie były znane niektórym z zakonników. Ale jego postępowanie budziło nieraz wątpliwości. Takie wątpliwości miał brat Benedykt z klasztoru Santa Apolonia in Classis, przyjaciel Brunona. Otto proponował mu, aby został przełożonym klasztoru-pustelni, który cesarz świeżo ufundował na cześć św. Wojciecha. Benedykt odmówił. A podczas gdy odbywała się konsekracja owego klasztoru, uciekł do pobliskiego lasu. Odszukał go tam jego przyjaciel, Bruno, i pytał o przyczynę tak dziwnego zachowania. Benedykt wyznaje mu, jak bardzo jest zniechęcony i zrażony tym ustawicznym gwarem, jaki napełnia miejsce, w którym powinno panować milczenie i skupienie. O ten stan rzeczy obwinia Ottona: „Gdzież się podziało (mówi) szlachetne postanowienie króla? Czyż w obecności aniołów nie obiecał opuścić wszystkiego z miłości dla życia wiecznego? Gdzie podział się projekt pozostawienia państwa człowiekowi mądremu, by opuściwszy zaszczyty królestwa stać się mnichem świętego państwa Jeruzalem i poświęcić się rozmyślaniem w pustelni, do której drogi nie zna żaden człowiek?" Św. Bruno, który nam całą tę scenę opowiada szczegółowo, broni cesarza i tłumaczy jego projekty: „Cesarz bardzo pragnie, abyś się przed nim udał do Polski; jego postanowienie jest zawsze to, które znasz. Nie wątp, że pójdę za tobą, jeżeli będę żyw, jakkolwiek tu na tej smutnej ziemi zatrzymuje

mnie wola cesarza, który chce, bym pozostał tu, dokąd się nie przekonam, co się stanie". Otto uzyskuje od św. Romualda pozwolenie na wysłanie do Polski braci Benedykta i Jana. Bruno napisze dalej, że podróż tę podjęli „z miłości do cesarza i dla jego zbawienia". Wiemy, że on sam, Bruno, po śmierci cesarza pójdzie do Polski w ślad swoich braci zakonnych. Bo krótkie życie Ottona zbliżało się już wtedy do kresu. Wyprawiwszy braci do Polski cesarz zabrał się do „naprawiania błędów swego panowania". Ale błędy te były widocznie do wyrównania trudne, zresztą czyż ludzkie sprawy dadzą się kiedykolwiek uporządkować definitywnie i zamknąć?

Także i zamiary ludzkie rzadko tylko nie podlegają wahaniom, a powstawanie nowych projektów nie świadczy, by poprzednie, odmienne, były nieszczere. Człowiek może być szczery w najbardziej sprzecznych pragnieniach. Tak było i z Ottonem. Trudno wątpić w świetle powyższych dokumentów, że myśl o abdykacji i wstąpieniu do klasztoru była u niego szczera i wytrwała. A z drugiej strony faktem jest, że godzi się, by Arnulf z Mediolanu pertraktował w jego imieniu w Bizancjum o rękę jednej z księżniczek. Także bardziej po świecku niż po zakonnemu postępował w czasie wojen, gdy wdowę ściętego Krescencjusza — jak opowiada jedna zresztą nie całkiem pewna wersja — uczynił swoją kochanką.

Niepokoił się tym św. Romuald, w którego ręce cesarz dwukrotnie składał swą pobożną obietnicę. W roku 1001 gdy Otto zamierzał się po raz drugi wyprawić na zdobycie Rzymu, św. Opat napomina go powtórnie, przy czym dodaje groźbę-przepowiednię, że jeżeli Otto teraz na Rzym wyruszy — nie wróci już do Rawenny. Otto jednak nie słucha rady. Styczeń roku 1002 zastaje go w miasteczku Paterno, punkcie wypadowym na Rzym. I tu „powalony przez śmierć" — jak pisze Piotr Damiani — młody cesarz umiera 24 stycznia.

Św. Bruno opowiada, że w obecności otaczających go dostojników duchownych i świeckich na łożu śmierci znowu mówił o swych zakonnych projektach i o swym powołaniu. I dodaje, że tylko śmierć w wykonaniu tego zamiaru mu przeszkodziła.

Jak byłoby się potoczyło życie owego dziwnego człowieka, dzikiego Sasa a zarazem wyrafinowanego Greka, człowieka o żarliwym sercu chrześcijanina a zarazem okrutnego i lekkich obyczajów — trudno przewidzieć i próżno „gdybać". W każdym razie ustalenie faktu — a wyżej wspomniane dokumenty nie pozwalają podawać go w wątpliwość — wnosi w jego ciekawą sylwetkę rys nowy oraz rzuca światło na ważne jego poczynania, które bez znajomości owych zakonnych projektów nie byłyby zrozumiałe.

ZSM

„BETANIA"

Nie ma chyba nic bardziej żenującego niż „głosić dobro" ludziom, o których wiadomo, że ich osobisty los dał im i będzie dawał samo zło. Nie ma też może nic bardziej przygnębiającego, niż „głosić prawdę", o której wiadomo z góry, że będzie daremna. Słowo mówione ma bowiem życie własne i osobne: wrogość, niechęć lub nawet nieprzejednana obojętność słuchaczy godzi w nie, jak w szkło szczelnie zamkniętego okna i choćby mówca władał „językami ludzi i aniołów", porażone słowo pada płasko, bezsilnie, rozbite o tę zaporę. Nic dziwnego, że dwudziestosiedmioletni dominikanin francuski, ojciec Lataste, czuł „głęboki smutek i niezmierną rozterkę" na myśl o rekolekcjach, które wygłosić miał, w roku 1864, dla więźniarek karnego fortu w Cadillac. Zsyłano tam za najcięższe lub powtarzające się przestępstwa. Jakiż kontakt nawiązać mógł młody, onieśmielony zakonnik z kobietami, których chlebem powszednim były doświadczenia i zbrodnie, o jakich — może — nie miał nawet pojęcia? Jakież perspektywy „nowego, lepszego życia" mógł ukazać tym, które za progiem fortu zastać miały zamknięte wszystkie „uczciwe" drzwi, a tylko jedne, te dawne — otwarte?

Jak zrobił to ojciec Lataste — nie wiadomo. Może słowa jego miały wyjątkowo mocne skrzydła, a może taka jest tajemnica ludzkiego serca, że aby zechcieć dźwignąć się z bardzo niska, trzeba zobaczyć cel — bardzo wysoki? W każdym razie rekolekcje znalazły nadspodziewanie żywy i głęboki odzew. Olśniony potencjalną energią regeneracji, drzemiącą czy też tłumioną przemocą na dnie myśli i pragnień zbrodniarek i prostytutek, które „chwytały — jakże mocno — oburącz wątlutki jeszcze promyk nadziei, że ich życie mogłoby być jeszcze i mimo wszystko całkiem inne" — ojciec Lataste nie znalazł już spokoju. Ostatnie słowa jego rekolekcji, „Bóg nie pyta nas, czym byliśmy przedtem — obchodzi Go to czym jesteśmy" — były rodzajem zobowiązania. Jakież bowiem szanse nowej, godnej Boga teraźniejszości ofiarowywał więźniarkom z Cadillac ten sam świat, który posyłał im cnotliwie księdza? Było jasne, że nawet te, w których najżywiej wybuchła nadzieja, wrócą nieuchronnie do środowiska, które przygotowało ich upadek i w którym czekają następne klęski. Popchnie je do tego samotność wobec życia i słabość charakteru, ciążenie ku otoczeniu, które się zna i które nie wymaga dodatkowego wysiłku adaptacji — i podejrzliwość „uczciwych" pracodawców. Popchnie je do tego sam styl myślenia społeczeństwa, styl, w którym tajemnica „grzechów odpuszczenia" pozostaje martwą literą kościelnej formuły.

Ojciec Lataste powziął więc postanowienie stworzenia byłym więźniarkom szans „Bożej teraźniejszości". Nie myślał jednak o po-

żytecznych akcjach socjalnych, jak towarzystwa opieki nad więźniami czy ośrodki rehabilitacji zawodowej. Ambicje jego mierzyły wyżej. Tak wysoko, że wydawały się w pierwszej chwili szlachetną mrzonką romantyka. Ojciec Lataste zamierzał bowiem stworzyć dla ekswięźniarek klasztor dominikański. Nic absolutnie nie miało różnić nowych sióstr z tragiczną przeszłością od innych dominikanek w białych habitach, których życie płynęło czystym strumieniem dobra od najwcześniejszego dzieciństwa do dnia obłóczyn. Identycznie ta sama reguła, te same funkcje, te same obowiązki — wszystko podkreślać miało całkowitą „wspólnotę teraźniejszości" sióstr, których przeszłość była tak rozmaita. Aby świadectwo możliwości nowego życia, życia najszczytniej czystego, dotrzeć mogło do tych przede wszystkim, którym było najbardziej potrzebne, „Dominikanki Betanii" miały mieć jedno, specjalne zadanie: odwiedzanie więzień.

Czyż jednak można było liczyć na dość wiele powołań zakonnych wśród kryminalistek? A nawet, jeżeli będą zgłoszenia, to czy intencje kandydatek będą na prawdę poważne i szczere? Czy nie będzie powodował nimi raczej chwilowy nastrój lub chęć urządzenia sobie życia w sposób, który mógł wydawać się z daleka — wygodny? Dyskusje i wątpliwości trwały dwa lata. W roku 1866 otwarto pierwszy klasztor. Kapitały jego wynosiły w dniu poświęcenia 6 franków i dużo nadziei. W roku 1879 otwarto następny z kolei dom Betanii w Viry-Châtillon, przeniesiony później do Plessis-Chenet. Następne lata przyniosły osiem dalszych fundacji. Już w ciągu pierwszych pięćdziesięciu lat istnienia Betanii złożyło śluby zakonne 250 ekswięźniarek, niektóre z nich po 20 i 30 latach życia między więzieniem a zbrodnią. Liczba powołań wśród nawróconych dziewcząt i kobiet, których przestępstwa i tryb życia nie zdążyły jeszcze doprowadzić za kraty „sprawiedliwości", rośnie równie szybko. Niemałą rolę odegrał tu w latach powojennych apostolat środowiskowy ojców dominikanów, którzy nie wahali się mieszkać, żyć i działać nawet na samym dnie ludzkiego poniżenia i degradacji. Jeden z polskich księży, który bawił szereg lat temu we Francji, wspomina na przykład z głęboką czcią i podziwem swego przyjaciela - dominikanina, pracującego jako pomywacz w domu publicznym. Dominikanin ów przyprowadził do Betanii niejedną dziewczynę ryzykując zresztą życie w swym zdumiewającym apostolacie: nienawiść sutenerów, pozbawianych haniebnego źródła dochodu, nie zwykła przebierać w środkach. Poprzedni dominikanin „na stanowisku" pomywacza został przez nich po prostu zamordowany.

Sens Betanii i jej promieniowanie są znacznie szersze niż sama wspólnota zakonna sióstr, których życie uległo niewiarygodnej, zawrotnej przemianie. Sensem tym jest świadectwo, że przemiana taka JEST możliwa. Nie sposób ująć

w cyfry i „obiektywne" wyliczenia roli tego świadectwa w życiu fortu Cadillac i innych więzień Francji, odwiedzanych systematycznie przez dominikanki z Betanii — pogodne, jasne siostry w białych habitach, o których wiadomo przecie, że kiedyś dzieliły los więźniarek. Ile razy taka właśnie wizyta zapaliła nieśmiałą, a może decydującą iskierkę nadziei i woli nowego życia?

mg

ŚWIADKOWIE JEHOWY

Amerykański tygodnik ilustrowany „Jubilee", wydawany przez znany instytut katolicki *Ad maiorem Dei gloriam,* zamieścił w zeszłym roku interesujący artykuł informacyjny o wierzeniach i historii tak zwanych Świadków Jehowy, o których sądzi się, że stanowią najszybciej rosnącą sektę religijną w Stanach Zjednoczonych, a może nawet na całym świecie. Autorem artykułu, którego fragmenty podajemy poniżej, jest ojciec De Sales Standerwich (zakon oo. Augustianów).

„Jeśli nie zdarzyło się to u was jeszcze, zdarzy się z pewnością prędzej czy później: pewnego dnia, może w niedzielę przed południem, zadzwoni dzwonek u drzwi wejściowych; gdy otworzycie, na progu stanie Świadek Jehowy. Ów mężczyzna, czy może kobieta, nie będzie się odznaczać niczym szczególnym. Świadkowie Jehowy nie noszą transparentów ani znaczków w klapie płaszcza. Natomiast na pewno wasz gość będzie miał w ręku *Biblię,* a może także egzemplarz któregoś z czasopism swojej sekty. Będzie to „Strażnica" („The Watchtower") lub „Zbudź się" („Awake").

Świadkowie Jehowy są najczęściej uprzejmi i życzliwi. Będą może zachęcać was do przeczytania któregoś z artykułów w swoich pismach. Mogą też zacząć od ujmującej pogawędki o dzieciach i o pogodzie lub wyrazić przekonanie, że z pewnością właśnie wy należycie do ludzi, którzy pragną „lepszego świata", świata bez wojen, krzywd i kataklizmów. Świadkowie Jehowy cytują zazwyczaj z pamięci obszerne fragmenty *Pisma Świętego* i mogą zawstydzić was pytaniem czy i jak często sami je czytujecie? Wszystkie powyższe sposoby mają na celu uzyskanie wstępu do danego domu. Z chwilą kiedy nieznajomy gość zostanie przez was przyjęty, przystąpi on natychmiast do swej właściwej misji: głoszenia królestwa Chrystusowego, które zaistniało w roku 1914 dzięki człowiekowi, który nazywał się Charles Russell.

By scharakteryzować tę stosunkowo młodą sektę religijną, trzeba uświadomić sobie przede wszystkim jej uderzającą dynamikę ilościową. W związku ze zbliżającym się dwutysiącleciem naszej ery powstało około roku 1900 bardzo wiele sekt, przewidujących rychły koniec świata. Naj-

więcej było ich prawdopodobnie w Stanach Zjednoczonych i w W. Brytanii. Żadna jednakże nie rozrosła się tak gwałtownie jak Świadkowie Jehowy. W chwili obecnej, to jest w 45 lat od chwili wystąpienia Russela, istnieje 715 000 członków jego sekty w 164 krajach świata. W ciągu jednego tylko dziesięciolecia 1943—1953 ich liczba podwoiła się w Stanach Zjednoczonych, wzrosła pięciokrotnie w Europie, dwunastokrotnie w Ameryce Południowej i piętnastokrotnie w Afryce. Aktywni Świadkowie Jehowy stanowią obecnie 1% ludności USA, a pamiętać należy, że słowo „aktywni" nie jest w tym wypadku pustym frazesem: każdy Świadek Jehowy musi poświęcić określoną ilość godzin w miesiącu na osobiste nawracanie „niewtajemniczonych".

...W przeszłości owa akcja „nawracania" nie była bynajmniej w Stanach Zjednoczonych bezpiecznym przedsięwzięciem. Świadkowie Jehowy bywali często bici i wypędzani z miast, co jednakże nie zdołało ich zmusić do rezygnacji z publicznego głoszenia swych teorii. Z początku przyciągali oni głównie wykolejeńców, malkontentów i męty społeczne różnego typu. Z czasem jednakże ich postawa społeczna uległa pewnym modyfikacjom: porzucili mianowicie pogląd pierwotny, że »wszystkie rządy pochodzą od diabła«, a zaczęli zalecać cnoty obywatelskie i lojalność wobec władzy świeckiej, z tym jedynie wyjątkiem, że odmawiają do dziś dnia służby wojskowej i oddawania honorów fladze państwowej. Rezygnacja z tendencji anarchistycznych, jak też niewątpliwie zapał i ofiarność osobista Świadków Jehowy sprawiły, iż skład ich sekty uległ z czasem znacznym zmianom. Większość spośród 150 tysięcy delegatów, którzy brali udział w międzynarodowym zjeździe w Nowym Jorku (w roku 1958), robiła wrażenie spokojnych, dobrze ułożonych ludzi.

Świadkowie Jehowy są szkoleni bardzo systematycznie w sztuce propagandy. Co tydzień uczęszczają na specjalne seminaria, gdzie zapoznają się z tekstami *Biblii* i z ich russellowską interpretacją, oraz uczą się — często metodą poglądową — w jaki sposób należy nawiązywać kontakty z nieznajomymi i propagować przekonywająco swoje teorie. Duża sprawność organizacyjna całej sekty widoczna jest również w czasie zjazdów, w ciągu których działają doskonale wyszkolone brygady porządkowej służby ochotniczej. O sprężystości Świadków Jehowy świadczą wreszcie nakłady ich publikacji propagandowych. »Strażnica« na przykład ukazuje się w 50 językach w nakładzie 3,5 miliona egzemplarzy.

Przyjmowanie nowych członków sekty odbywa się w sposób dość szczególny. W czasie zjazdu Świadków Jehowy ma mianowicie miejsce „chrzest" kandydatów w basenie pływackim. Mężczyźni i kobiety w kostiumach kąpielowych ustawiają się rzędem na brzegu basenu, po czym każdy z nich, zatkawszy starannie nos lewą ręką i przykrywszy usta prawą, zostaje zanurzony pod wodę przez specjalnych »chrzestnych asystentów«. Cała ceremonia odbywa się w głębokiej ciszy.

W co jednakże wierzą Świadkowie Jehowy, których organizacja i wytrwałość jest, jak widzimy, uderzająca? Dlaczego ich poglądy okazały się pociągające dla tylu ludzi właśnie w okresie ostatnich kilkunastu lat i właśnie w krajach takich, jak Afryka czy Ameryka Południowa? Łatwiej może wyliczyć najpierw to, co odrzucają. Odrzucają mianowicie dogmat Trójcy św. i pomimo że opierają się, jak twierdzą, na »osobistej i wiernej« interpretacji *Pisma Świętego*, nie wierzą w bóstwo Chrystusa. W chwilach uniesienia posuwają się nawet do twierdzenia, jakoby obie powyższe prawdy były narzucone podstępnie łatwowiernemu światu przez szatana we własnej osobie, co jest o tyle zaskakujące, że jednocześnie negują istnienie piekła. Grzesznicy będą, ich zdaniem, obróceni w nicość, nie zaś skazani na wieczną karę za grzechy. Świadkowie Jehowy ignorują więc i w tym wypadku teksty Ewangelii, zawierające wiele jasnych i mocnych słów Chrystusa o potępieniu, a przyjmują w zamian pogląd swego założyciela, Charles T. Russella.

Świadkowie Jehowy nie wierzą także w nieśmiertelność duszy. Człowiek, ich zdaniem, nie p o s i a d a duszy, lecz j e s t duszą i to śmiertelną. Zdobyć on jednak może »dar nieśmiertelności« jeśli należy do »wybranych«, w przeciwnym razie przestaje w ogóle istnieć po śmierci. »Wybrani« są to Świadkowie Jehowy.

O ile powyższe twierdzenia są niezbyt pociągające, a w każdym razie wręcz nielogiczne, to teorie Świadków Jehowy zawierają też pewne elementy, które mogą wydać się niektórym ludziom ponętną i piękną iluzją. Charles T. Russell na podstawie pewnych zawiłych zestawień tekstów i liczb z *Apokalipsy* doszedł do wniosku, że ostatnia walka dobrego ze złem »w miejscu, które zwą Armagedon«, rozegra się w roku 1914, po czym nastąpi tysiąclecie szczęśliwości, nie tylko dla »nieśmiertelnych« 144 tysięcy, ale również dla zwykłych, śmiertelnych ludzi, którym będzie dane żyć w świecie »Nowego Jeruzalem«. Pierwsza wojna światowa jednakże nie była, jak się okazało, »bitwą w Armagedon«, a lata, które nadeszły, nie przypominały również, niestety, »Nowego Jeruzalem«. »Russellici«, jak nazywano w owych czasach Świadków Jehowy, musieli więc zdecydować się na szybką zmianę frontu. W nowej, zmodernizowanej wersji ich teorii Armagedon nie nastąpił jeszcze wprawdzie, ale jest blisko. Według obliczeń »sprawdzonych i poprawionych« decydującą bitwę królów ziemi z Bogiem przewiduje się na lata 1970—1980. I tu również Świadkowie Jehowy nie biorą pod uwagę *Nowego Testamentu* i znanych przecie słów Chrystusa, że »o dniu owym albo godzinie nikt nie wie ani aniołowie, ani Syn jeno Ojciec«.

Mimo to jednak wizja bliskiej »ery szczęśliwości« i bliskiego, decydującego rozstrzygnięcia rozdzierających ludzkość sprzeczności stanowi pociągającą iluzję dla ludzi, których wykształcenie religijne jest zbyt małe, by mogli dostrzec jej uderzającą nielogiczność. Właśnie w latach

szczególnego nasilenia zbrodni i lęku i właśnie w krajach największej nieufności i krzywdy, ucieczka w sugestywny świat »Świadków Jehowy« może wydawać się ludziom nęcącą ucieczką od trudu, wahań i cierpienia twardej drogi Prawdy. Skłonność do katastrofizmu, który jest w istocie zrzeczeniem się pełnej odpowiedzialności, stanowi jedną z wielu tragicznych chorób naszej ery i wzrost liczebny Świadków Jehowy zdaje się być jednym więcej wyrazem tego stanu rzeczy".

L. T.

BUSINESS I HUMANISTYKA

W większości krajów przemysłowych przywiązuje się, jak wiadomo, coraz większą wagę do studiów technicznych i ścisłych i nie bardzo wiadomo, jaki właściwie los czeka tak zwaną humanistykę. Bardzo interesujące wydaje się na tym tle występujące ostatnio w Stanach Zjednoczonych zjawisko, które nazwać można „humanistyczną odnową... *businessu*". Coraz częściej i coraz żarliwiej pisze się więc o korzyściach, jakie uniwersytecka kultura humanistyczna przedstawia dla kierowniczych kadr handlowych. Co roku ukazują się prace naukowe, które przynoszą analizę związku „sztuk wyzwolonych" z cechami umysłu i charakteru, pożądanymi u ludzi, piastujących odpowiedzialne stanowiska bądź to w tak zwanych „interesach", bądź w administracji publicznej. Przyznać trzeba także, że nie są to tylko „puste słowa". W miarę jak punkt ciężkości w gospodarce USA przesuwać się zaczyna z samych procesów produkcyjnych, doskonałych już i dalej doskonalonych na stosunki międzyludzkie, czyli na sprawy personalne, na reklamę i na usługi — absolwenci humanistyki są coraz bardziej poszukiwani przez *business*, przez który są też częściej i korzystniej zatrudniani aniżeli przez wyższe uczelnie i instytucje związane bezpośrednio z kulturą i sztuką. Przedwczesne byłoby na razie zastanawianie się nad tym, czy właśnie spółki handlowe ocalą w ostatecznym rezultacie humanistykę dla technicznej cywilizacji, oraz nad tym, czy to, co ocalą, będzie jeszcze humanistyką *sensu stricto*. Niemniej sposób myślenia *businessu* o „sztukach wyzwolonych" wydaje się na tyle ciekawy, a być może także brzemienny w skutki, że warto niewątpliwie zasygnalizować go czytelnikowi.

Interesującą ilustracją poglądów i tendencji amerykańskich w tej dziedzinie stanowi zamieszczona niedawno w katolickim tygodniku „America" wypowiedź dyskusyjna, która wydaje się tym bardziej znamienna, że nie jest już nawet obroną wartości humanistyki dla handlowców, ale obroną wyższych szkół handlowych, które w zapale „humani-

stycznym" traktowane bywają, jak się okazuje, „z pogardliwym lekceważeniem" i uważane nieomal za niepotrzebne. Poniżej podajemy z pewnymi skrótami tekst owej wypowiedzi, której autor, Fr. Mulcahy, jest dziekanem wydziału administracji handlowej przy uniwersytecie w San Francisco.

„Byliśmy ostatnio świadkami energicznej kampanii handlowców i pracowników oświaty na rzecz humanistycznego kształcenia kierowniczych kadr handlowych. Niewątpliwą zaletą tej kampanii był fakt, że spopularyzowała ona korzyści, jakie handel czerpać może z humanistyki. Skutkiem niepożądanym natomiast był fakt, że wielu ludzi wyciągnęło, jak się wydaje, zbyt skrajne wnioski ze słusznych twierdzeń dyskutantów: rozpowszechniło się mianowicie przekonanie, że najwłaściwszym miejscem nabywania umiejętności handlowych jest filologia klasyczna, lub podobne studium ściśle humanistyczne. Wyższe szkoły handlowe zaczęto gwałtownie oskarżać o to, że ich programy są jakoby przestarzałe, wulgarnie »praktyczne« i w ogóle »zagrażają elmentarnym wartościom wychowawczym wyższego szkolnictwa amerykańskiego«.

Zanim przejdziemy do omówienia najlepszego naszym zdaniem programu studiów dla handlowców, musimy zastanowić się nad tym, jakiego handlowca chcemy wychować. Niektóre cechy wydają się więc bezsporne: dobry handlowiec musi być człowiekiem solidnym, uspołecznionym, kulturalnym, musi umieć oceniać sprawy we właściwej perspektywie, musi mieć wyobraźnię, umieć myśleć, umieć podejmować decyzje, musi także umieć się wysłowić, znać podstawowe zasady handlu i mieć ambicję zawodową.

Spróbujmy teraz zanalizować bliżej te cechy i zastanowić się, jak można je rozwinąć. Człowiek solidny musi więc wyznawać pewne wartości etyczne, społeczne i osobiste i musi mieć dość siły woli, aby według nich żyć. Znajomość wartości etycznych dają studia filozofii i teologii, nauk społecznych, a także — pewnym stopniu — organizacji przedsiębiorstw. Siła woli jest oczywiście sprawą wysiłku osobistego, a także pomocy Bożej, której, rzecz prosta, nie zagwarantują żadne kursy uniwersyteckie.

Człowiek uspołeczniony musi umieć obchodzić się z ludźmi i rozumieć ich uczucia i punkt widzenia. Znakomite usługi oddadzą w tej dziedzinie studia literatury i historii jak również udział w organizacjach i klubach studenckich.

Kultura polega na wrażliwości na subtelne odcienie i barwy życia. I tu znowu bardzo cenna jest literatura jak również historia sztuki.

Aby oceniać sprawy we właściwej perspektywie człowiek musi umieć rozróżniać to co zasadnicze od tego co przypadkowe; to co konieczne od tego co przypuszczalne; to co stałe od tego co przelotne. Umiejętności te rozwija w największym stopniu historia i literatura.

Wyobraźnia jest siłą, która stwarza w ludzkiej umysłowości wizje nowych sytuacji, nowych metod, nowych produktów. Siłę tę potęguje znowu, bez wątpienia, studium literatury i historii...

Znajomość zasad handlu i prawa handlowego jest oczywiście cechą konieczną dobrego handlowca. Studia handlowe mają więc na celu ugruntowanie tych wiadomości, które nie są wprawdzie — jak sądzono do niedawna — wystarczające, lecz niewątpliwie są nieodzowne.

Ambicja zawodowa, nieodłączna od zawodowej etyki, stanowi twórczą postawę człowieka wobec życia i wobec własnej w nim roli. Postawę tę kształtuje właśnie szkoła zawodowa i jest to jednym więcej powodem, dla którego wyższe szkoły handlowe powinny wprawdzie być uzupełniane przez poboczne przedmioty humanistyczne, ale nie mogą być przez nią zastąpione. Warto podkreślić tu fakt nie wszystkim może znany, że wyższe szkoły handlowe w Ameryce, wymagają obecnie, ażeby student poświęcał 40% godzin wykładów na przedmioty »inne niż handel i ekonomia«. Jeżeli chce, może poświęcić tym przedmiotom nawet 60% godzin.

Jak to widać z powyższej analizy cech »idealnego *businessmana*«, rola przedmiotów humanistycznych w kształtowaniu jego osobowości jest niewątpliwie bardzo duża. Przedmiotem rozsądnej dyskusji na ten temat nie może być jednakże pytanie, czy przedmioty humanistyczne mogą zastąpić wiedzę handlową. Jasne jest, że wiedza taka jest nadal potrzebna i że nie ma żadnego powodu z niej rezygnować. Dyskusyjne jest natomiast pytanie, w jakim stopniu należy uzupełniać wykłady wyższych szkół handlowych wykładami z zakresu humanistyki. Kilka lat temu przeprowadzono ciekawą ankietę na ten temat wśród kierowników wielkich firm amerykańskich. Większość z nich uważała, że najlepsze przygotowanie do kierowniczych stanowisk w handlu stanowiłby program studiów obejmujący 40% praktycznych wykładów z zakresu zarządzania przedsiębiorstwami i 60% wykładów typu humanistycznego".

W dalszym ciągu swej wypowiedzi, której rzeczowy praktycyzm bywa, jak widzimy, cokolwiek zaskakujący, autor analizuje częste w Ameryce zarzuty pod adresem handlowców, że nie mają oni dostatecznie rozwiniętych zamiłowań humanistycznych.

Jak widać z ostatnich fragmentów jego wypowiedzi, humanistyczne ambicje *businessu* amerykańskiego są, jak dotąd, dosyć dalekie od „brutalnej rzeczywistości". Niemniej sam fakt żywego, krytycznego zainteresowania poziomem humanistyki w handlu, oraz konkretne modyfikacje programu wyższych szkół handlowych pozwalają przypuszczać, że humanistyka, którą pewien amerykański publicysta nazwał niedawno dowcipnie „dipisem" (*a displaced person*) znajdzie, być może, w USA to, z czego zawsze żyła: bogatego mecenasa.

mg

PRZEGLĄD KRAJOWEJ PRASY KATOLICKIEJ

„Homo Dei" za styczeń-luty b. r. (1/91) przynosi interesujący artykuł Fr. Chrosnowskiego *Wietnam śpieszy do Chrystusa*. Artykuł ten zawiera dość wyczerpujące informacje na temat sytuacji katolicyzmu w Wietnamie Południowym. Katolicyzm wietnamski ma bogatą i nieprzerwaną tradycję sięgającą XVI wieku. Rozwój rozpoczął się jednak dopiero w w. XVII pod wpływem działalności jezuitów. Szczególnie wyróżnił się wówczas o. Rhodes, który „zastosował metodę akomodacji, tj. przystosowania się w miarę możności do zwyczajów miejscowych, wprowadził alfabet łaciński, zainicjował wychowanie kleru krajowego i świetnie zarganizował instytucję katechistów". W połowie XVII w. już sam Tonkin liczył 300 tys. katolików. Ogromny rozwój katolicyzmu, a więc wpływów obcych, wzbudził niepokój miejscowych władców, a w następstwie prześladowania. Rozpoczęte już w w. XVII, osiągnęły punkt kulminacyjny w połowie w. XIX. Pochłonęły one około 100 tys. ofiar, z których 71 osób zostało w początkach w. XX wyniesionych na ołtarze.

Aneksja Indochin przez Francję w 1883 r. położyła definitywnie kres prześladowaniom, nie stworzyła jednakże dla rozwoju katolicyzmu warunków szczególnie korzystnych. Wpłynęła na to zarówno polityka rządu francuskiego, który ignorował misje katolickie a faworyzował buddyzm, jak i niechęć ze strony Kościoła do drażnienia tegoż rządu, co pociągnęło za sobą szereg błędów taktycznych i nie pozwoliło na pełne wykorzystanie możliwości. Znaczny rozwój katolicyzmu byłby zapewne jeszcze większy, gdyby nie takie fakty, jak np. obsadzenie — jeszcze w r. 1947 — 25 okręgów kościelnych (na ogólną liczbę 28) Europejczykami, mimo przygniatającej przewagi ilościowej kleru wietnamskiego. Zapewne te i podobne błędy były pośrednią przyczyną opinii takich na przykład, jak ta, którą mgr Eloy wyraził w r. 1925: „Gdyby Francja musiała dziś zwinąć swą flagę w Indochinach, jutro wszyscy chrześcijanie byliby zgładzeni". Przyszłość nie potwierdziła tych obaw. Powstanie przeciw kolonizatorom przyniosło rzeczywiście straty katolicyzmowi nie wyłączając krwawych ofiar („Témoignage Chrétien" pisał w roku 1949, że „kilka lat wojny unicestwiło wiek stałych wysiłków"). Okazało się jednakże, iż katolicyzm zdążył stać się własnością narodu wietnamskiego. Wietnamscy katolicy walczyli z bronią w ręku przeciw kolonizatorom, a lata po oficjalnym uznaniu niepodległości Wietnamu (traktat genewski z 20. 7. 1955) stały się okresem masowych nawróceń. Według danych z r. 1956 w Wietnamie Płd. przypadał 1 katolik na 7 mieszkańców. Liczba ta stale i szybko się powiększa. Za przykład może tu posłużyć sytuacja w wikariacie apostolskim Qui-nhon: „Na 2 796 428 mieszkańców wikariat ten liczy 117 581 katolików, z których 52 000 nawróciło się po 1954 r.... Obecnie ponad 60 000 osób czeka na naukę katechizmu,

ale nie prędko będą przyjęci, bo wprzód trzeba przygotować 200 katechetów i zbudować 272 kaplice. Tamtejszy biskup oświadczył niedawno: „Gdyby wikariat Qui-nhon mógł rozporządzać 40 kapłanami więcej, moglibyśmy w ciągu 10 lat zdobyć 1 milion osób dla katolicyzmu" (Dane z r. 1958).

Sytuacja wśród inteligencji przedstawia się podobnie lub niewiele gorzej. Znamienna jest rola katolików na uniwersytetach, których Wietnam Płd. posiada trzy, z tego dwa państwowe i jeden katolicki. Na uniwersytecie w Sajgonie wśród profesorów jest 6 katolickich księży i kilku katolików świeckich. Wśród studentów katolicy stanowią jedną trzecią. Na uniwersytecie w Hue, założonym w r. 1957, rektorem jest ksiądz, a jedna piąta profesorów to katolicy. Uniwersytet katolicki został założony także w roku 1957, w Dalat. Silnie rozwija się również ruch chrześcijańsko-społeczny. Świadczy o tym znaczenie Konfederacji Wietnamskich Robotników Chrześcijańskich (C. V. T. C.), działalność Tygodni Społecznych (zainicjowanych w r. 1950), czy prace Katolickiego Biura Społecznego w Sajgonie (założone w r. 1958).

Według danych z r. 1957 w Wietnamie Płd. działało 1396 księży, zaś 333 kształciło się w wyższych, a 1842 w niższych seminariach. Tę niewystarczającą — mimo jego gorliwości — liczbę duchowieństwa, rekompensuje częściowo działalność apostolska katolików świeckich, zarówno zrzeszonych w organizacjach katolickich (Legion Marii, Sodalicja Mariańska itp.) jak i niezrzeszonych. Należy sądzić, że Wietnam Płd. wkrótce sam stanie się głównym centrum działalności misyjnej w świecie azjatyckim.

Tak znaczny wzrost wpływów katolicyzmu i niezwykła masowość nawróceń skłania do zastanowienia się nad ich przyczynami. Generalnie rzecz biorąc zasadniczą rolę odegrało tu zapewne naturalne podłoże, jakim była kultura miejscowa w wyjątkowym stopniu *naturaliter christiana*. Aktualny rozwój katolicyzmu znajdzie niewątpliwie oparcie również w parowiekowej już tradycji, przy czym na pewno nie bez znaczenia jest tu rola, jaką katolicy i kler miejscowego pochodzenia odegrali w rozwoju kultury i w historii tego kraju. Zasadniczy wpływ ma chyba także wypróbowana w wielu okazjach i wzbudzająca szacunek ich życiowa postawa. Wydaje się, że dla wielu wietnamczyków katolicyzm rysuje się jako pełne rozwinięcie ich własnej kultury duchowej i jej ideałów.

Wszystko to nie oznacza, że katolicyzm w Wietnamie rozwija się bez przeszkód. Ma on w tej chwili co najmniej dwóch poważnych konkurentów. Jednym jest kaodaizm, rodzima sekta założona w r. 1926 i będąca mieszaniną elementów religii miejscowej (która sama jest synkretyzmem buddyzmu, konfucjanizmu i taoizmu), chrześcijańskich, starodawnego kultu przodków i nowoczesnego spirytyzmu. Drugim konku-

rentem jest buddyzm, przejmujący tu obecnie szereg zewnętrznych cech katolicyzmu, takich jak niedzielne nabożeństwa, komunia, kult dziewiczej matki Buddy, a nawet organizacje ściśle wzorowane na katolickich, jak np. „Dzieci Buddy", czy „Legion Buddy".

Poza tym artykułem chcielibyśmy jeszcze zwrócić uwagę na dwie pozycje tego numeru: zwięzłą informacją ks. J. Stępienia o *Ostatnich zdobyczach nauk biblijnych* i bardzo ciekawy, choć może dyskusyjny artykuł Katarzyny Łopuskiej: *Wprowadzenie dziecka do modlitwy liturgicznej.* Kilka pozycji poświęconych odrodzeniu śpiewu liturgicznego zainteresuje osoby głębiej zajmujące się tym zagadnieniem.

Chcąc wyrównać znaczne opóźnienie w omawianiu „Więzi" ograniczymy się tu — z braku miejsca — do wskazania ważniejszych artykułów z czterech numerów dotychczas wydanych w bieżącym roku (styczeń-kwiecień 1959 r.). Pozwoli to omawiać w przyszłości poszczególne numery tego miesięcznika na bieżąco i bardziej szczegółowo. Numery zaległe omówimy łącznie, grupując artykuły wg tematów i podając w nawiasach numer zeszytu.

Z problematyki katolickiej trzeba wymienić artykuł dobrze znanego czytelnikom „Tygodnika Powszechnego" T. Żychiewicza: *Antyklerykalizm* (1), poświęcony analizie tego zjawiska u wierzących i niewierzących. Artykuł, który zdążył już wywołać polemikę, jest niewątpliwie dyskusyjny niemniej na pewno powinien być przeczytany. Szczególnie należy polecić go uwadze duchownych, którzy niejednokrotnie nie są tu bez winy. Ks. Cz. Bartnik, prof. KUL, w artykule *Chrześcijaństwo a dzieje doczesne* (2) rozpatruje dwa zasadnicze kierunki w teologii historii — inkarnacjonizm i eschatologizm. Autor opowiada się za inkarnacjonizmem, robiąc uwagę, że może on być dobrze rozumiany dopiero w świetle katolickiego personalizmu. Doc. A. Grzegorczyk pisze *O nowoczesnej doskonałości chrześcijańskiej* (2). Artykuł, jak wszystkie tego autora, jest bardzo subiektywny i w samym założeniu dyskusyjny. Na pewno też wywoła wiele sprzeciwów. W każdym razie autorowi należy się uznanie za poruszenie tego tak ważnego a do niedawna tak wytrwale pomijanego tematu. Należałoby sobie życzyć, aby artykuł wywołał choćby najbardziej burzliwą, byle rzeczową i posuwającą zagadnienie naprzód dyskusję. J. Eska kontynuuje rozpoczętą w ubiegłym roku problematykę dzisiejszej formacji katolickiej w artykule *Formacja katolicka wobec problemu współczesności* (4). Znajdujemy również tłumaczenie jednego z rozdziałów ostatnio wydanej książki Mauriaca (*Naśladowanie oprawców;* w numerze 3) oraz — w tym samym numerze — esej Zofii Starowieyskiej-Morstinowej o tym pisarzu. Z materiałów informacyjnych trzeba tu wymienić R. Skórki *Co to jest ruch ekumeniczny?* i L. Malinowskiego *Rzut oka na socjologię religii* (obydwa w nr 3).

Z działu „Na łamach prasy zagranicznej" warto odnotować opracowanie pt. *Z rozmów świeckich o Kościele* (4), na podstawie artykułu redakcyjnego z „Wort und Wahrheit", świadczące o tym, jak podobnymi drogami idzie myśl świeckich katolików austriackich i licznych środowisk polskich.

Z materiałów poświęconych zagadnieniom dzisiejszej Polski trzeba koniecznie odnotować dwa bardzo ciekawe artykuły — W. Wieczorka: *Ekonomia — technika — humanizm* (1) i A. Wielowieyskiego: *Wyścig z własnym losem* (*Z rozważań nad planem perspektywicznym*) (2) — oraz rozmowę z przewodniczącym koła „Znak" dr Stommą. Aktualnej problematyce międzynarodowej poświęcono dwa artykuły numeru czwartego: A. Krasińskiego: *Nie istnieć albo współistnieć* i L. Dembińskiego: *Desingagement*, a ściśle związanej z tym tematem, problematyce niemieckiej również dwa: R. Staniewicza: *Stresemann — Nagroda Nobla i remilitaryzacja Niemiec* (1), oraz R. Buchały: *Niebezpieczeństwo pozostało* (3).

Wśród licznych materiałów „kulturalnych" do najciekawszych należą: Grabskiej *O miejsce sztuki w życiu społecznym* (1), *Eliotowe propozycje* Grochowiaka (3) oraz obszerny artykuł W. Szymańskiego o Władysławie Sebyle i „Kwadrydze" (4).

Nie sposób również pominąć wyjątkowo ciekawych wypowiedzi ankietowych J. Łukasiewicza i W. Wieczorka (2), oraz wrażeń francuskich J. Prokopa pod znamiennym tytułem: *O Francuzach z żółcią czyli palę Paryż* w „Konfrontacjach" (3).

J. A. E.

RÉSUMÉ

L'Éthique rationnelle se donne comme but de répondre aux deux questions suivantes: 1. qu'est ce qui fait la malice ou la bonté des actes humains, — et 2. en quoi consiste le bien propre de l'homme, autrement dit son bonheur.

La conférence, dont nous donnons ici le résumé, traite de la nature humaine comme source de la moralité des actes humains. L'auteur se base sur la doctrine aristotélo-thomiste pour expliquer que toute activité manifeste la nature de l'être qui agit. Or, seuls les actes humains peuvent être dits moralement bons ou mauvais. Car l'homme est doué de raison et dès lors capable de valoriser les différents biens par rapport au vrai; mais qui dit raison dit aussi liberté. Dès là qu'elle pose la nécéssité d'un choix entre le bien véritable et apparent, la liberté conditionne la moralité. Ce choix, la volonté l'opère. Elle est *appetitus rationalis* et c'est pourquoi dans son acte même elle adhère ou non au vrai. L'objet de la volonté est-il le bien véritable — l'acte sera moralement bon, sinon il est entâché de malice.

Ainsi donc, la norme de la moralité ce n'est point l'impératif cathégorique de Kant, mais le bien qui est aussi le vrai. Dire: A est bon, B est mauvais c'est montrer leur relation à la volonté, expliquer pourquoi dans le premier cas la volonté se rend, dans le second par contre doit résister.

Bref, l'homme est, pour ainsi dire, façonné par le bien moral (et pareillement déformé par le mal). Mais pour cela il doit être en puissance vis à vis de ce bien. Cette potentialité, dit l'auteur, a son siège dans la volonté. Seulement alors la volonté est non seulement autodetermination, elle est encore et surtout devenir.

Grâce à cela l'homme, libre de ses actes, peut moralement se perfectionner ou se corrompre.

Tout acte humain penchera donc la balance dans un sens ou dans l'autre. Il convient néanmoins de souligner qu'une série d'actes répétés engendre l'habitude, la stabilité dans le bien ou le mal. Saint Thomas en parle dans son traité *De habitibus*.

Stefan Swieżawski: Problème de la théorie philosophique de l'homme 698

I. Ni le positivisme (avec le néopositivisme), ni le matérialisme, ou le scepticisme ne sont capables d'élaborer une conception philosophique de l'homme. Une telle conception ne peut reposer que sur les bases de la philosophie de l'être. De plus, fait également faillite la possibilité d'une anthropologie philosophique dans le domaine de la philosophie du moi, et de la philosophie des idées, qui sont tout au plus susceptibles d'échafauder une théorie des processus psychiques et des êtres intentionnels.

II. Les différentes théories philosophiques de l'homme peuvent correspondre aux principales variantes de la philosophie de l'être ou de la métaphysique, c'est à dire le monisme et le pluralisme et ce dernier pouvant être reçu soit comme essentialisme, soit en regard de l'être, dans sa conception de l'existence comme acte de l'essence. Il faut ajouter que chacune de ces variantes de la métaphysique élabore sa propre conception de Dieu et une interdépendence précise est toujours établie parmi des conceptions de l'être, de Dieu et de l'homme.

1) Un monisme conséquent aboutit au panthéisme, qui, en anthropologie philosophique, s'accorde avec le dualisme et un spiritualisme extrême. L'histoire de la philosophie montre ces liens (orphisme, pythaforisme, platonisme, manichéisme, la gnose, hérésies du Moyen-Age, néoplatonisme antique et médiéval, pensée hindoue).

2) Il n'est pas facile de maintenir une position pleinement réaliste, qui reconnaisse le pluralisme tout en acceptant la conception personnelle de Dieu et une anthropologie philosophique formulant l'idée de l'homme véritable, dans sa plénitude. En effet: a) Le plu-

ralisme aristotélicien est une demie-solution, car bien que l'homme y soit conçu selon tous les principes de l'hylémorphisme, le danger demeure d'une immortalité dépersonnalisée et l'existence de l'âme humaine sans corps manque ici de fondement ontologique, lorsque en toute ontologie aristotélicienne nous ne pouvons pas trouver la notion de l'existence comme acte de l'essence.

b) La réalisation parfaite de tout cela se trouve chez St. Thomas pour qui Dieu s'explique comme *ipsum esse subsistens* — c'est la première expression en language philosophique de la définition biblique de Dieu comme personne. En même temps, la subsistance de l'homme et de l'âme humaine, préconçue déja chez Aristote est explicitée parfaitement chez St. Thomas, grâce à sa doctrine de commensuration. Elle acquiert chez lui un fondement existentiel dans l'enseignement sur la participation des personnes et des âmes humaines indépendantes (composées d'essence et d'existence) à l'Existence, qui est Dieu, et qui garantit et soutient l'existence de ces êtres, l'existence analogique à la sienne.

C'est une conférence ou plutôt deux conférences faites avec relâche à K. U. L. (L'Université Catholique de Lublin) pendant la Semaine Philosophique de février 1959, élargies et pourvues d'annotations.

Se plaçant dans la ligne du programme de la Semaine, où on a inséré aussi le problème de l'âme, l'auteur, depuis 1954 chargé de cours de philosophie indienne et de sanscrit à K. U. L., rapporte sur le problème de l'âme dans les systèmes indiens mieux connus, en les considérant dans leur phase développée (méthode descriptive). Il prend en considération les questions qui ont un lien étroit avec l'âme elle-même *(anima in suis causis)*, comme l'origine de l'âme, sa nature, sa fin, c'est à dire la délivrance du cercle infini des réincarnations (*saṃsāra*). Il se base sur des sources indiennes originales rédigées en sanscrit, en *pāli* et en langue dite *ardhamāgadhī*. Il profite de même des ouvrages les plus récents des indianistes renommés.

L'auteur utilise, en se référant à des sources indiennes, la classification suivante des systèmes (*darśana*):

A. *akriyāvādin* qui ne reconnaissent pas l'ordre moral du monde. Au nombre des *akriyāvādin* sont comptés:

1. les matérialistes indiens,
2. les agnostiques,
3. les fatalistes;

B. *kriyāvādin*, qui reconnaissent (*vādin*) l'ordre moral du monde, se manifestant au moyen des réincarnations conditionnées par les actes libres, moraux (*kriyā*; *karman*). Au nombre des *kriyāvādin*, appartiennent:

1. le système du jinisme,
2. les systèmes bouddhiques
   a) du *hīnayāna*,
   b) du *mahāyāna*,
3. les systèmes brahmaniques qu'on répartit en six par groupes de deux:

mīmāṃsā — vedānta
nyāya — vaiśeṣika
sāṃkhya — yoga

Parmi les systèmes *kriyāvādin*, seuls les systèmes brahmaniques reconnaissent l'autorité du Veda; le jinisme et le bouddhisme ne la reconnaissent pas: ils ont leurs propres livres sacrés — *respective*.

Cette classification des systèmes sert en même temps de division de la trame de l'exposé. L'auteur analyse les systèmes nommés et en donne l'esquisse essentielle pour faire ressortir leurs doctrines respectives de l'âme. Les subdivisions des systèmes et leurs différences doctrinales sont prises en considération relativement au Mahāyāna (*śunyavāda* et *vijñānavāda*) et au Vedānta (les cinq grands commentateurs védāntiques). Par *sāṃkhya* on entend ici le Sāṃkhya classique, par *yoga* le Yoga classique ou Yoga de Patañjali. Les cadres limités de l'article ne nous permettent pas de donner ici un résumé détaillé. Tout au plus nous nous bornerons à une récapitulation d'ensemble en y joignant des remarques d'ordre général et des corollaires de la con-

clusion. L'exposé n'avait pas en vue de suivre les preuves de l'existence de l'âme dans les systèmes indiens. Cette question apparaît dans l'enseignement des systèmes concernant la nature de l'âme, par exemple du système Sāṃkhya: même la matière subtile développée de la matière primordiale reste matière et ne peut produire la connaissance ni le discernement. La plupart évidente des systèmes indiens admettent un principe distinct de la matière, qu'ils appellent l'âme (*ātman*, *jīva*, *puruṣa*, *cit*). Seuls les matérialistes indiens niaient l'existence de l'âme différente du corps, de la combinaison des éléments; quand les éléments se disjoignent au moment de la mort, il n'y a pas d'âme particulière et la délivrance spéciale n'est plus nécessaire. Les agnostiques classaient l'existence de l'âme parmi les problèmes auxquels il est impossible de répondre d'une manière quelconque. Les fatalistes (appelés pour une autre raison *ājīvika*) ne niaient pas à vrai dire l'âme éternelle différente des atomes éternels de la terre, de l'eau, du feu et de l'air; ils ne niaient pas non plus la réincarnation des âmes; mais selon eux le *saṃsāra* s'accomplit exclusivement sous l'empire de la fatalité et n'est plus conditionné par la force des bonnes et mauvaises actions: pour cette raison, malgré leur reconnaissance de l'âme, ils étaient classés parmi les *akriyāvādin*. Le jinisme reconnaît, il est vrai, les âmes comme les substances éternelles, connaissantes et actives, parfaites par nature, en nombre infini; il souligne leur différence de l'ensemble des substances non vivantes; mais en fait les âmes y sont présentées assez primitivement comme des substances subtiles qui peuvent se dilater, se contracter (selon l'étendue des corps qu'elles animent) et attirer en elles la matière. Il ne faut pas tout bonnement dire que le bouddhisme n'admet pas l'âme, mais qu'il ne l'admet pas comme substance. Pour le bouddhisme il n'y a dans le monde de l'expérience aucune substance matérielle ni spirituelle, mais seulement un devenir perpétuel des ultimes éléments, des facteurs (*dharma*) auxquels on doit tout réduire. Ces *dharma* naissent en dépendance fonctionnelle relative les uns des autres pour, à peine arrivés à l'existence, disparaître à nouveau et faire place à d'autres. Il n'y a aucune âme

persistante, aucun „ego" persistant, mais seulement un flot de *dharma*. Ces ultimes facteurs (*dharma*) constituant la totalité empirique, donc l'âme aussi, sont ou réellement existants a parte rei (dans le Hīnayāna) ou ne le sont pas du point de vue de la réalité absolue, en vérité absolue (dans le Mahāyāna). Dans le Vijñānavāda une certaine sorte d'âme (bien entendu à la manière d'un fleuve dont le contenu est en changement perpétuel), c'est à dire l'être psychique sous-jacent aux phénomènes de conscience (*ālayavijñāna*, la „conscience de réserve") n'a pas non plus l'existence absolue mais seulement une existence „dépendante" (*paratantra*), comme si à demi réelle. Les systèmes brahmaniques présentent une grande variété concernant l'âme. Tous ces systèmes considèrent l'âme comme un être éternel et spirituel. Mais les uns la considèrent comme une substance qui n'est plus originaire d'un autre principe quelconque (*nyāya-vaiśeṣika*, *sāṃkhya-yoga*, *mīmāṃsā*, le commentateur védāntique Madhva), les autres l'envisagent comme une essence qui en réalité, du point de vue de la science supérieure est tout identique à l'être absolu, *brahman*, (le commentateur védāntique Śaṅkara), ou en est réellement issue et dont *brahman* est en même temps la cause matérielle (les commentateurs védāntiques: Rāmānuja, Nimbārka, Vallabha; selon Vallabha l'âme est identique à l'être absolu d'une identité semblable à celle qui existe entre la partie et le tout). L'âme dans les systèmes brahmaniques est unique en réalité (Śaṅkara) ou bien en nombre infini (tous les autres); elle est un pur être spirituel, inactif, un simple témoin (Śaṅkara, *sāṃkhya-yoga*) ou bien une substance active (chez d'autres); elle est omnipénétrante, donc omniprésente (Śaṅkara, *sāṃkhya-yoga*, *nyāya-vaiśeṣika*, *mīmāṃsā*) ou de la grandeur de l'atome (Rāmānuja, Nimbārka, Vallabha, Madhva).

Il s'ensuit de l'enseignement des systèmes indiens qu'ils admettent un seul genre d'âme qui peut se trouver au différent stade du *saṃsāra* (nous parlons de l'âme soumise au *saṃsāra*, non de l'âme suprême, *īśvara*). Les systèmes indiens différencient l'âme dans l'homme, dans l'animal, dans la plante et même dans les éléments (le jinisme), mais ils ne distinguent point

l'âme humaine, l'âme animale, l'âme végétative. L'âme dans les systèmes indiens (qui admettent l'âme comme substance) est une substance complète. On ne trouve pas dans la philosophie indienne la doctrine de l'âme comme forme du corps, de même comme on ne trouve pas dans les systèmes *kriyāvādin* la doctrine de l'origine temporelle de l'âme. L'âme séjourne dans le corps, elle n'est pas sa forme. L'âme seule constitue l'essence de l'homme, sa personne, son „moi" (si on admet le moi comme substance). Au moment de la délivrance, l'âme se détâche complètement et une fois pour toutes — même de la matière subtile, du corps subtil qu'admettent quelques systèmes. (Nous sommes forcés à nous abstenir de la récapitulation des doctrines concernant l'état de l'âme délivrée). Malgré leurs opinions différentes sur la nature de l'âme tous les systèmes *kriyāvādin* s'accordent (au moins dans leur stade développé) dans la tendance pratique de la délivrance de l'âme.

A cause de nombreuses explications et d'annotations concernant les systèmes, ce cours au sujet spécial donne en même temps un aperçu général de philosophie indienne et peut servir d'une concise introduction descriptive à son étude détaillée et historique, introduction scientifique, claire (bien entendu une certaine préparation philosophique générale est nécéssaire) et — par ses exemples, comparaisons, citations etc. — aussi intèressante. C'est le but que l'auteur polonais s'est sans doute proposé d'atteindre. Le lecteur polonais a en outre dans les annotations des instructions sur la prononciation des mots indiens transcrits et leurs formes polonaises.

L'exposé laisse apparaître les opinions de l'auteur concernant certains problèmes de la philosophie indienne. Par exemple: l'auteur parle de la doctrine des systèmes bouddhiques, il ne parle point de la doctrine du Bouddha lui-même ni du bouddhisme précanonique: il est circonspect à l'égard des canons bouddhiques et se tient en réserve à l'égard des hypothèses mal fondées; l'essentiel de l'éveil, *bodhi*, (par suite l'essentiel de la doctrine) dans le Hīnayāna consisterait, si l'on considère les choses logiquement, à la découverte du fieri du *saṃsāra*, c'est à dire de la loi de la „produc-

tion en consécution" (*pratītyasamutpāda*) et les quatre „nobles vérités" en sont seulement les corollaires; dans le Mahāyāna la *bodhi* serait quelque chose de plus profond: c'est avoir conscience de ce que la production en consécution ainsi que les ultimes facteurs (*dharma*) sont irréels.

L'auteur attire notre attention spéciale sur une question qu'il touche dans ce cours en passant et qu'il annonce comme sujet d'un cours à part. Il nous semble qu'ici prend la parole le docteur de philosophie spéculative et de théologie dogmatique plutôt que docteur d'indianisme et agrégé de philosophie indienne. En cette matière nous préférons traduire au moins quelques extraits de l'exposé: „Quelques systèmes *kriyāvādin*, à savoir le jinisme, le bouddhisme et parmi les systèmes brahmaniques *mīmāṃsā* et le *sāṃkhya* classique sont appelés à l'Occident „athéistes". Cette terminologie a été suivie par les indianistes orientaux écrivant en langues européennes. Comment cela s'explique-t-il? Parce que ces systèmes ne contiennent pas la doctrine concernant *īśvara*, notion et terme qu'on a traduit par „Dieu", „Deus" (par majuscule). A cela je réponds en attendant brièvement: *Iśvara* ni au sens pan-en-théiste (l'être absolu personnifié, par exemple comme Viṣṇu, Śiva, émet le monde de lui-même par sa propre transformation réelle) ni au sens appelé „théiste" (l'âme suprême, *īśvara*, coexiste à côté du monde éternel et de la loi morale éternelle agissant automatiquement et est seulement leur gouverneur, on dirait superintendant, mais ils ne sont pas issus de lui) auxquels sens les systèmes indiens admettent *īśvara*, ne correspond pas à ce que nous entendons par „Dieu", „Deus". (L'auteur pense à l'idée de Dieu correspondant à l'idée chrétienne de Dieu exprimée p. ex. en la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin). „Pour cette raison le fait qu'un système admet ou n'admet pas l'*īśvara* aux sens mentionnés ci-dessus ne peut décider de ce qu'il soit vraiment théiste ou athéiste. Par contre, pour pouvoir juger lequel des systèmes est à plus forte raison théiste, il faut faire des recherches si le système en question enseigne l'existence de l'être absolu et savoir ce qu'il en dit (=Ce système est à plus forte raison théiste qui enseigne des choses plus véri-

tables sur l'être absolu). L'être absolu ne peut être qu'un et le même en Orient qu' à l'Occident, quel que soit le nom qu'on lui donne. Si un système affirme sur l'être donné quelque chose qui peut se rapporter seulement à la réalité absolue, tout cela se rapporte à celui que nous appelons Dieu, Deus. J'avoue que les systèmes du Mahāyāna (de Nāgārjuna et d'Asanga) aussi bien que le système védāntique de Śaṅkara disent des choses les plus vraies de l'être absolu en lui-même, mais ils ne le font pas la cause métaphysique du monde. Cependant il faut comprendre pourquoi ils ne le font pas: à savoir il ne peuvent admettre l'idée que l'être absolu se soit déployé en monde par sa transformation réelle (*pariṇāma*), comme l'enseignait l'ancien, traditionnel Védānta qu'ils ont bien connu. Pour cela ils ont préféré pour la pureté de la notion de l'être absolu abandonner l'existence réelle du monde. Mais il n'en résulte nullement de les appeler athées ou nihilistes. De l'être absolu ils ont dit ce à quoi ils ont pu arriver par la raison naturelle et la mystique"... „D'autres systèmes qu'on a appelés athéistes enseignent sur l'existence absolue — disons-le ici brièvement — au sens plutôt moral. Le jinisme conçoit la Doctrine jiniste, cette Loi morale éternelle... à la manière de l'Absolu. Dans la Mīmāṃsā, le Veda est une sorte de substance, autonome, éternelle,... obligatoire par lui-même"... „Le Sāṃkhya classique n'admet pas l'*Īśvara* et ne traite pas spécialement de l'être absolu. Mais n'oublions pas le fait que le Sāṃkhya est plutôt une méthode de délivrance qu'un système au sens européen".

Albert M. Krąpiec O. P.: La connaissance de Dieu et de l'âme: difficultés — point de départ des considérations . . 747

En concluant les travaux de la Semaine Philosophique, on a mis en relief trois problèmes:

1) les terrains sur lesquels sont débattus des problèmes ayant trait à Dieu et à l'âme;

2) les principales difficultés qui se présentent à l'occasion des différentes solutions proposées;

3) le point de départ permettant de résoudre les difficultés.

Ad 1) Le domaine des êtres intentionnels est le terrain sur lequel sont débattus les problèmes en question. Ce domaine-là, en tant que domaine de connaissance, suppose l'existence du domaine des êtres réels, et se manifeste sous formes de signes. Les êtres réels, nous les saisissons à travers leurs aspects dans une connaissance dont les éléments de construction sont des notions universelles et transcendantales.

Ad 2) Les principales difficultés que présentent les solutions relatives à Dieu et à l'âme, sont les suivantes: la tendance à faire des aspects de la connaissance des absolus, l'absence d'une théorie des notions transcendantales, le fait qu'on ne tient pas compte du caractère des signes dans la communication de la connaissance.

Ad 3) Les problèmes concernant Dieu et l'âme et leur solution adéquate ne peuvent se présenter que dans une philosophie pluraliste. Tous les autres courants philosophiques ne sont pas à même de faire naître le problème de Dieu et de l'âme; ils peuvent, tout au plus, s'efforcer de résoudre la question de la reconnaissance par l'humanité de la légitimité des convictions en ce qui concerne l'existence de Dieu et de l'âme.

C'est la doctrine philosophique chrétienne d'une communauté mondiale supranationale que l'auteur nous présente ici par comparaison à la situation de fait dans laquelle à présent se trouve le monde au point de vue économique aussi bien que politique. Il va de soi qu'il n'est pas question de juger les thèses philosophiques à partir des sciences sociales, mais d'une confrontation des faits et de la théorie.

L'homme est un être social dit le thomisme. Le dominicain Francisco de Vitoria, éminent théologien espagnol du début du XVI-e siècle, ainsi que ses disciples, reprennent et développent cette assertion. La vie communautaire seule assure l'épanouissement tant matérial que spirituel de l'humanité. A partir de cette communauté primordiale qu' est la famille naissent et se ramifient d'autres groupements au premier rang desquels il faut compter la nation — expression la plus parfaite d'une vie communautaire. Mais c'est l'État qui

en assure l'organisation sociétaire qui veille à sa cohésion et son bien-être. Cependant l'État n'est pas la société idéale étant donné qu'il doit compter avec l'existence d'autres états et composer avec eux. Il y a donc un bien plus élevé qui enveloppe et dépasse le bien particulier des différentes sociétés et qui est la coexistence harmonieuse et la collaboration commune.

Et cependant la réalité nous montre la division au lieu de la cohésion. C'est parce que au XIXe siècle surgit la conception de l'état national souverain, conception qui de nos jours donna naissance à ses formes hybrides: le fascisme et le national socialisme. Par réaction on chercha à imposer la thèse d'un état mondial prenant en main et gérant les intérêts des nations particulières.

Aujourd'hui ces positions sont déjà dépassées. L'après guerre vit surgir un monde nouveau cherchant des nouvelles formes d'unité. Mentionnons ici diverses organisations internationales tant économiques que scientifiques, techniques, professionnelles ou culturelles. Les Nations-Unies tiennent parmi elles certes le premier rang. Par ailleurs le monde politiquement se scinde en deux blocs. Chacun d'eux groupe plusieurs états qui se subordonnent au bien général et aux intérêts du bloc dont ils font partie. A quoi il faut ajouter les nations d'Afrique et d'Asie qui, leur indépendance conquise, gravitent vers l'un ou l'autre des deux blocs afin d'asseoir ainsi leur développement économique.

Ce besoin d'assurer le bien commun à l'échelle mondiale semble justifier les positions philosophiques développées plus haut. Mais on ne pense plus à l'état national souverain comme forme de communauté parfaite et stade intermédiaire acheminant vers l'État unique devant réaliser l'unité mondiale. Maintenant ce rôle est assumé plutôt par les différents groupements des nations particulières.

Les obstacles à l'union c'est avant tout la tension entre les deux blocs politiques qui se divisent le monde. La cause n'en est pas tant, ce semble, une opposition d'intérêts, car les deux blocs sont pratiquement autarchiques chacun dans son domaine. C'est bien plutôt un antagonisme idéologique, des transformations

sociales et économiques d'aujourd'hui, peut-être d'autres éléments encore qui nous échappent à présent. De la réponse à ces questions dépend notre avenir.

La poussée démographique d'après guerre, ainsi que les exigences de la civilisation technique, telles que la formation rapide de techniciens et de spécialistes, ont crée une pénurie de maîtres et de locaux scolaires, et un besoin de plus en plus pressant d'un nombre grandissant d'instituteurs spécialisés.

En même temps nous sommes en présence d'une tendance marquée vers une réforme plus ou moins radicale des systèmes scolaires actuels. On s'efforce de prolonger la scolarité obligatoire et d'établir une orientation scolaire assez précoce, ce qui permettrait d'éliminer les moins doués le plus tôt possible des cycles scolaires destinés pour les meilleurs.

Mais il est important de souligner, que toutes ces prévisions rigoureuses, qui sont — il faut l'admettre — réduites, un peu partout, a des schémas très simplistes, ont causé une sorte de réaction psychologique: tandis que jusqu' ici on voulait, avant tout, que le système scolaire soit „démocratique", ce qui signifie — bien varié — c'est au contraire l'égalitarisme, même aux dépens de la démocratie, qui semble devenir une valeur absolue aux yeux des contemporains. L'enseignement privé tend à devenir impopulaire ainsi que les „colleges" anglais, plus ou moins subventionnés par l'état, mais toujours — „aristocratiques". Cette tendance égalitaire, qui caractérise l'esprit de notre époque, s'oppose à ses exigences techniques: une formation rapide des cadres scientifiques, dont les compétences seraient au niveau des tâches immenses que pose le monde moderne, nécessite, que l'on veuille ou non, une sélection rigoureuse. Le fait fondamental, qu'il y a toujours de „moins doués", de point de vue intellectuel est peut-être le dernier obstacle qui sépare le paradis social, tel qu'il peut être crée par l'homme, de l'égalitarisme absolu. Malheureusement, cet obstacle, précisement, semble insurmontable.

Chronique

Le livre de Colin Wilson „Outsider", dont la traduction parut recemment en Pologne est une sorte de contre-épreuve pour juger des idées en cours parmi les jeunes intellectuels polonais.

Formé par l'existentialisme, Wilson s'oppose néanmoins à toute systématisation dans le genre p. ex. de Sartre. Il va aux sources, c'est à dire à Kirkegaard. Remarquons que cette orientation souligne selon lui le côté religieux de l'„outsider'isme". A l'exemple de l'existentialisme Wilson rejette toute orthodoxie. Il cherche la réponse dans les religions de l'Inde, dans les écrits des Pères de l'Eglise, dans le retour enfin aux sources de la culture et de la religion. On rencontre des tendances semblables dans certains groupes de la jeunesse intellectualiste en Europe et aussi en Pologne.

Si nous admettons, que l'oeuvre de Wilson contient des élèments autobiographiques, il faudra dire que son attitude vis à vis du monde est essentiellement romantique. C'est un trait de plus qui l'apparenta à la „vague nouvelle" de la jeunesse contemporaine.

Le paradis social dont rêve l'homme de nos jours est une aspiration à cette sorte de contentement et de bonheur, qu'on peut définir comme „liberté, égalité, sécurité". Or, s'il existe un pays modèle, une utopie terrestre sans injustice et sans inquiétude au milieu du déséquilibre européen, c'est sans aucun doute la Suède, qui a atteint une sorte de perfection expérimentale du progrès social. Il n'est donc pas inopportun de se demander quelle est la spiritualité de ce pays, qu'on considère, généralement comme „la Grèce d'aujourd'hui", et quelle y est la place de l'Eglise nationale.

Pour comprendre l'histoire religieuse de la Suède il faut se rendre compte, que la Réforme n'y rencontra pratiquement aucune résistance et que le luthéranisme, conformément au principe partout répandu au XVII siècle, est devenu une religion d'état. Une telle situation risque toujours de conduire au conformisme et au formalisme religieux.

Au milieu de la réussite sociale contemporaine et avec une Église qui a revêtu un caractère plutôt administratif, il n'est guère étonnant que la Suède en est arrivée à un stade avancé de déchristianisation.

Mais il est clair, que la situation est loin d'être aussi simple qu'elle ne paraît. Les symptomes de vie spirituelle existent toujours, bien que la vitalité religieuse s'est transferée de l'Église nationale aux sectes libres. Et il y a aussi — l'inquiétude. L'inquiétude qui est, selon le raisonnement pascalien, la condition même de la foi. La nostalgie et le fameux „malaise suédois" sont de plus en plus évidents, dans la littérature et dans les films, aussi bien que dans les statistiques inquiétantes des suicides et des divorces. Or, l'inquitude humaine a toujours pour l'Église une double signification: elle est un vide à combler et elle est une chance d'ouvrir la voie de la paix à tous ceux qui la cherchent — qu'ils le sachent, ou non.

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Następny, podwójny numer (61-62) „ZNAKU"

w cenie 24.– zł ukaże się w sierpniu.

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES